Die

„ultramontane Moral“

nach

Graf Paul von Hoensbroech.

Von

Dr. **Jos. Mausbach**

Professor der Theologie in Münster.

Mit kirchlicher Druckerlaubniß.

Berlin 1902.

Verlag der Germania, Actien-Gesellschaft für Verlag und Druckerei.

Die

„ultramontane Moral“

nach

Graf Paul von Hoensbroech.

Von

Dr. **Joſ. Mausbach**

Profeſſor der Theologie in Münſter.

Berlin.

Druck und Verlag der Germania, Act.-Geſ., Berlin C. Stralauer Str. 25.

1902.

Imprimatur.

Ex arce montis S. Joannis Bapt., die 11. Julii 1902.

G. Card. Kopp, Ep. Wratisl.

Vorbemerkung.

Die folgenden Aufsätze sind gleich nach dem Erscheinen des Buches des Grafen Hoensbroech[1]) in der Wissenschaftlichen Beilage zur Germania (Nr. 22 u. ff.) veröffentlicht worden und erscheinen hier in unveränderter Gestalt, daher auch mit jenen Merkmalen der successiven Entstehung und freieren Haltung, die einer Artikelserie nothwendig anhaften. Der nicht sehr erquicklichen Arbeit, ein Werk, wie das genannte, eingehend zu besprechen, habe ich mich unterzogen, einmal, um der antikatholischen Polemik von vornherein das Recht zu bestreiten, dieses Buch als „Quellenwerk" zu benutzen, sodann auch, um arglose Leser, denen das Werk in die Hände fällt, über einige wichtige Fragen, die in demselben eine durchaus einseitige Behandlung finden, aufzuklären.

Der Verfasser.

---

[1]) Graf von Hoensbroech, Das Papsttum in seiner socialkulturellen Wirksamkeit. Zweiter Band: Die ultramontane Moral. 1.—3. Auflage. Leipzig. Breitkopf u. Härtel. 1902. XXI und 621 S. 12 Mk.

I.

„Den Ultramontanismus kennen und ihn verurtheilen ist Ein und Dasselbe“ (VI). „Alle Schlechtigkeit, alle Hinterlist, alle geschlechtliche Verirrung der ultramontanen Moral fällt den „Statthaltern Christi“ zur Last“ (576). „Die Liebe (zu Gott) ... ist in der ultramontanen Moral zum Rechenexempel geworden. Damit ist für den inneren Werth dieser Moral alles gesagt: Gerade das fehlt ihr, oder ist nur verkrüppelt oder verzerrt in ihr zu finden, was die christliche Sittlichkeit von jeder nichtchristlichen oder rein menschlichen Ethik und Moral scheidet. Hier ist die Wurzel des ganzen Giftbaumes der ultramontanen Moral“ (578). „Nichts Christliches, nichts Weihevolles, nichts Innerliches findet sich in den betreffenden ultramontanen Erörterungen und Bestimmungen. Oedes Formelwesen, widerlichste Haarspalterei, ausgeprägteste und lächerlichste Aeußerlichkeit, schaler Werkdienst treten herrschend zu Tage“ (581 f.). „Wer in der Geschichte lesen und durch sie lernen will, für den ist das „göttliche“ Papstthum eine ungeheuerliche Unwahrheit“ (599).

Ich blicke verwundert von dem Buche auf und schaue hinaus auf die „ultramontane“ Stadt Münster. Gerade zerreißt der Wolkenschleier, und heller Sonnenschein fällt auf die Maienlandschaft, die grünen Lindenkronen und die alten Kirchthürme. Auch das „Dunkel greifbarer Schlechtigkeit“ und „das Dämmerlicht zweifelhafter Wahrheit“ (577), das aus Hoensbroech's Darstellung der ultramontanen Moral mir entgegentritt, verweht wie Nebel

vor der Sonne. Die Glocken des Pfingstfestes tönen vom Dom und den zahlreichen Kirchen zu mir herüber; Schaaren von Andächtigen in festlicher Tracht und mit frohen Gesichtern ziehen auf allen Straßen und füllen die weiten Hallen der Gotteshäuser. „Komm, heiliger Geist, erfülle die Herzen deiner Gläubigen und entzünde in ihnen das Feuer deiner Liebe!“ so steigt es in feierlichem Gesang empor; „Wasche, was befleckt ist, rein, Hauch' der Dürre Leben ein, Heilung laß den Wunden sein! Biege lind, was schroff und hart, Wärme, was in Frost erstarrt, Lenke, was auf irrer Fahrt!“ Die tiefe Bildersprache dieser Hymnen erklärt das Wort des Predigers; mit dem ungeschmälerten Gewichte der biblischen Erzählung tritt das Geheimniß des Festes vor das Auge der Menge; gläubig lauscht alles der Predigt von dem Geiste, den der Auferstandene vom Himmel sendet, von dem Geiste der Wahrheit und Heiligkeit, dem Geiste der Liebe und Kindschaft. Diese Feier des Pfingstfestes mit ihrer Erhebung für Geist und Gemüth, mit ihrem altchristlichen Glauben und ihrer übernatürlichen Liebe, diese Feier, die sich so eigenartig abhebt von der „rein menschlichen“ Pfingstfeier weiter protestantischer Kreise, findet statt auf dem ganzen Erdenrunde, soweit „das Papstthum“ seine Herrschaft ausdehnt. — Ich sinne weiter, ohne über das Nächstliegende hinauszugehen. Mehr als tausend katholische Lehrerinnen weilen in diesen Tagen in unserer Stadt, die Jahresversammlung des sechsmal stärkeren Verbandes; wir alle kennen sie, die emsigen Erzieherinnen unserer weiblichen Jugend, deren ganzes Erdenglück die Arbeit im Dienste des Volkes, die Arbeit im Dienste der Kirche ist. Ihr idealer weiblicher Sinn, ihre ernste Auffassung der Erziehung, ihr rühmliches Vorwärtsstreben hindert sie nicht, mit allen Fasern des Herzens der Kirche, ihrem Glauben, ihrer Frömmigkeit ergeben zu sein; deutsche Weiblichkeit und katholischer Frommsinn in schönem Bunde kennzeichnen ihr Arbeiten wie ihre Feste. Wie kommt es, daß sie, die dem „Giftbaum der ultramontanen Moral“ so nahe stehen, die der Gefahr einer Gewissensknechtung durch priesterliche Herrschsucht (590) am ehesten ausgesetzt erscheinen, nichts merken von den giftigen Früchten des Baumes, nichts ahnen von der Unsittlichkeit der ultramontanen Moral, ihrer furchtbaren „Frauenverachtung“, ihrer „brutalen Verunglimpfung des weiblichen Geschlechts“ (470)?

Jeder, der in etwa das wirkliche Leben der katholischen Kirche kennt, wird auf Schritt und Tritt ähnlichen Widersprüchen zwischen der augenfälligen Wirklichkeit und den abschreckenden Schilderungen Hoensbroech's begegnen. Er wird sich fragen: Ist es möglich, daß eine Kirche, der ihre schlimmsten Gegner Consequenz, Einheit, Geschlossenheit nicht absprechen, so schroffe Widersprüche in sich vereinigt? Ist es möglich, daß diese Kirche auf der einen Seite durch ihren Cultus, ihren sittlichen und socialen Einfluß als mächtige Hüterin natürlicher und christlicher Gesittung dasteht, geliebt von Millionen edler Katholiken, bewundert auch von manchen Gegnern, zugleich aber ein Moralsystem entwickelt, dessen Inhalt in großen und wichtigen Theilen in schneidendem Gegensatz zum Christenthum und zur natürlich menschlichen Sittlichkeit steht (599)?

Der Vorwärts bemerkt am Schluß seiner Besprechung des Hoensbroech'schen Buches: „Schließlich wird sich der streitbare Klosterflüchtling sagen müssen, daß die katholische Kirche durch ihre bewunderungswürdige, materiell gerüstete Organisation zu einer Riesin erwachsen ist, die man mit Büchern nicht todtschlägt, seien sie auch noch so dick." Es ist nicht die materielle Rüstung, welche die Kirche gegen papierne Angriffe schützt; es ist einfach die Macht der Wahrheit, die allseitige Erscheinung ihres Wesens, welche die schiefen und einseitigen Zeichnungen gehässiger Polemik Lügen straft.

Eine bittere aber gerechte Strafe ist es für einen abtrünnigen Katholiken, wenn selbst Protestanten ihn einer derartigen, beschränkten und befangenen „Polemik" gegen die Kirche beschuldigen. Zu dem ersten Bande von Hoensbroech's Werk bemerkte der protestantische Theologe W. Köhler, der Katholicismus sei viel weiter und reicher als das, was H. das ultramontane „System" nennt; er machte ihn aufmerksam auf „das Christliche im Katholicismus", auf das katholische Frömmigkeitsleben, das „mit dem Evangelium verträglich" und zugleich „unangefochtener Bestandtheil jenes großen Complexes ist, der sich Katholicismus nennt". [1])

Im Vorwort des zweiten Bandes verspricht Hoens-

[1]) Die Christl. Welt 1901, Nr. 35.

broech nun ausdrücklich, eine „gründliche und allseitige Behandlung“ der ultramontanen Moral zu bieten. Unter „ultramontaner Moral“ aber versteht er „die katholische Moraltheologie“ (S. VII), jene Moral, hinter der „die ‚göttliche‘ Macht und Gewalt der katholischen Kirche d. h. des Papstthums steht“ (576). Bei diesem Programme hätte H. offenbar die Pflicht gehabt, die katholische Moral nach allen ihren Seiten zu würdigen, ihren Gehalt aus den verschiedenen Formen sittlicher Lehre und Praxis, wie sie das kirchliche Leben bietet, zu erheben, nicht bloß willkürliche Auszüge aus casuistischen Moralbüchern mechanisch aneinanderzureihen. Er selbst sagt über die Sittlichkeit des neutestamentlichen Christenthums, die er der ultramontanen Moral gegegenüberstellt: „Was vom ganzen Christenthume gilt, daß es nämlich weniger Lehre als vielmehr Leben sei, das gilt in besonderer Weise von seiner Sittlichkeit: sie ist das Leben in Christus, mit Christus und durch Christus. In seiner lebendigen Persönlichkeit liegt wie das Wesen des Christenthums, so auch das Wesen der christlichen Sittlichkeit“ (30). Wird dasselbe nicht auch von der katholischen Kirche gelten? Hat nicht gerade sie stets die lebendige Praxis neben der Theorie, die mündliche Ueberlieferung neben dem geschriebenen Worte, besonders verehrt und betont? War es also nicht einfache Forderung „der Gerechtigkeit gegen den Gegner“ und „der wissenschaftlichen Vollständigkeit“ (VI) — Worte, die im Munde eines Hoensbroech längst ihren Klang verloren haben —, neben den Excerpten aus moraltheologischen Büchern, deren eigenthümliche Auswahl und Behandlung uns noch näher beschäftigen wird, den Lesern irgendwie ein Bild zu geben von der lebendigen, in der Praxis der Kirche so großartig verkörperten Auffassung der Sittlichkeit? Man vergleiche nur die spärlichen und dürren casuistischen Einzelheiten, die H. unter dem Stichworte „Sonntagsheiligung“ und „Fasten“ bringt (193 ff.); welcher Protestant wird daraus eine Vorstellung bekommen von der weihevollen und ernsten Auffassung des Sonntags, der Fastenzeit u. s. w., wie sie in den Gesetzen und dem Cultus der Kirche zum Ausdruck kommt! Wie viel gerechter und billiger hat z. B. Paulsen über ähnliche Dinge sich ausgesprochen! H. wird vielleicht dagegen geltend machen den Charakter seines Buches, das „weit mehr noch als der erste Band eine

Materialiensammlung" sein soll. Mit dieser bescheidenen Erkenntniß, die dem Verfasser allerdings durch die Kritiker des ersten Bandes sehr nahegelegt worden ist, läßt sich schlecht vereinigen, daß er S. 14 in Aussicht stellt, das „Charakteristische" der „ultramontanen Moral", „das ihr Sein und Wesen Kennzeichnende" zu bieten. Eine solche Auswahl ist doch nur möglich auf Grund einer principiellen Betrachtung, die das Wesentliche und Unwesentliche scheidet. Ist aber eine solche im Geiste des Verfassers vorausgegangen, so würde es sowohl der „wissenschaftlichen Vollständigkeit" wie der „Gerechtigkeit gegen den Gegner" und der Ehrlichkeit gegen den Leser entsprechen, die Grundsätze und leitenden Gesichtspunkte derselben offen auszusprechen und wissenschaftlich zu rechtfertigen. Oder sollen wir einem Manne, der heute verbrennt, was er gestern angebetet hat, blindlings die Voraussetzungslosigkeit und Unparteilichkeit zutrauen, uns in einer bunt aneinandergereihten Auswahl von „Materialien" das wahre „Sein und Wesen" der katholischen Moral zu enthüllen? Gewiß ist schon das eine merkwürdige Zumuthung an den Leser, aus einer bloßen „Materialiensammlung" ein „Schlußergebniß" zu ziehen, noch dazu ein so weittragendes wie das schon erwähnte Urtheil über die „ungeheuerliche Unwahrheit" der Göttlichkeit des Papstthums. H. nennt diesen Schluß „ein sehr klares, ein sehr einfaches Ergebniß" (599); klar und einfach ohne Zweifel deshalb, weil es nicht der Schluß sondern der Anfang, nicht das Ergebniß sondern die Voraussetzung der ganzen Untersuchung gewesen ist.

H. wird nicht leugnen, daß die katholische Kirche und das Papstthum längst eine sittliche Lehre, Seelsorge, cultische und disciplinäre Einwirkung auf die Sitten der Völker ausübte, ehe man ein „System" der Moral kannte, ehe einer der Moralisten, die in langer Reihe sein Autorenverzeichniß bilden, existirte. Er selbst sagt: „Das Papstthum ist aber auf dem Glaubens- und Sittengebiete eine fortwährend, ohne Unterlaß, ohne Unterbrechung wirkende Macht"; er erwähnt dabei auch „das religiös-kirchliche Leben der katholischen Christenheit im engsten Sinne", den Cultus (S. 2). Sollte nun jener mächtige Strom sittlich bedeutsamer Einflüsse und Einrichtungen, der während des ersten Jahrtausends die Kirche befruchtete, der für jene Zeit das alleinige „Material"

für ihre ethische Würdigung bietet, im zweiten Jahrtausend — das 11. bis 20. Jahrhundert ist das Gebiet der Hoensbroech'schen „Quellenforschung" — gänzlich versiegt sein, oder in den stagnirenden Gewässern der Casuistik sein Ende gefunden haben? Oder gäbe es vielleicht auch heute neben den moraltheologischen Schriftstellern, die H. heranzieht, noch andere, maßgebendere Quellen, um ein wirkliches Gesamtbild der sittlichen Thätigkeit der Kirche zu gewinnen? Ein solches Gesamtbild, eine „zusammenfassende Darlegung der gesamten ultramontanen Moral" verspricht ja H. zu geben! (I.) Er will alle in Betracht kommenden Quellen fließen lassen: „ich will", sagt er, „denjenigen, die sich für die religiös, social und culturell gleich großartige, weltgeschichtliche Erscheinung und Stellung des Papstthums interessiren" — dieses beiläufige, ganz vereinzelte Lob wird H. vielleicht wieder als Zeugniß seiner Unparteilichkeit hervorziehen, wenn es ihm paßt — „denjenigen, die im öffentlichen Leben stehen und den Kampf mit dem Ultramontanismus auf den verschiedenen Gebieten dieses Lebens zu führen haben, ein vollständiges und zuverlässiges Nachschlagewerk bieten, in dem sie jeden Augenblick die gewünschte Aufklärung und Belehrung finden, nicht nur in meinen Worten oder in den Ausführungen irgend eines Schriftstellers, der über Papstthum und Ultramontanismus geschrieben hat, sondern in den eigenen Worten dieser beiden, geschichtlich zu einem gewaltigen Ganzen verschmolzenen Mächte." (VII.)

Nach dieser volltönenden Erklärung wird wohl jeder erwarten, daß vor allem die „eigenen Worte" der Päpste, ihre Entscheidungen oder Hirtenschreiben in moralischen Angelegenheiten, maßgebend verwerthet werden. Da es ferner für diejenigen, welche „im öffentlichen Leben stehen und den Kampf mit dem Ultramontanismus zu führen haben", offenbar werthvoller ist, den lebendigen Feind zu kennen, als einen längst begrabenen, so sollte man denken, gerade die letzten Päpste, deren Persönlichkeit und kirchenpolitische Thätigkeit das Papstthum in so hervorragender Weise zum Mittelpunkt der allgemeinen Aufmerksamkeit gemacht hat, würden jetzt in unserem Buche nach ihrem religiösen und sittlichen Wirken, das sich dem Auge des Nichtkatholiken naturgemäß mehr entzieht, eine entsprechende Würdigung, sei es auch im Sinne Hoensbroech's

eine gründliche Widerlegung, finden. Allein Pius IX. wird nur deshalb erwähnt und mit einem Verweise bedacht, weil er den hl. Alphons als Moralisten empfohlen und zum Kirchenlehrer erhoben (73) und weil er — über das Material und die Vergoldung von Kelchen gewisse Vorschriften gegeben hat (173)! Von Leo XIII. hören wir, außer den kurz erwähnten Anerkennungsschreiben für den hl. Thomas von Aquin (471) und den heiligen Alphons (73), nur die erschütternde Thatsache, daß er die Vollmacht der Reduction von Meßstipendien für sich in Anspruch nimmt (183); alles andere, was ein Papst wie Leo XIII. durch seine großen Encykliken zur Erneuerung des christlichen Geistes, zur Hebung der Sitte und socialen Wohlfahrt gethan hat, gehört offenbar nicht zur „socialculturellen Wirksamkeit" des Papstthums! Aber auch die früheren Päpste und ihre Kundgebungen verschwinden in Hoensbroech's Materialiensammlung vollständig gegenüber den obscursten Moraltheologen; wo sie erwähnt werden, empfangen sie meist sogar Anerkennung für ihre Stellungnahme zu moraltheologischen Controversen. Sehen wir von der Frage des Cölibats, bei der Hoensbroech erklärlicherweise streng mit ihnen ins Gericht geht, ab, so ist das Schlimmste, das ihnen widerfährt, der Vorwurf des Stillschweigens und Nichteinschreitens gegenüber laxen Moralisten. Diejenigen, „die sich für die religiös, social und culturell gleich großartige" Erscheinung und Stellung des Papstthums interessiren, werden demnach lebhaft bedauern, daß sie von „den eigenen Worten" dieser weltgeschichtlichen Macht sozusagen nichts zu hören bekommen.

Wie steht es aber hinsichtlich der zweiten, mit dem Papstthum „geschichtlich zu einem gewaltigen Ganzen verschmolzenen Macht", dem Ultramontanismus? Läßt hier wenigstens H. „alle Quellen fließen"? Es gehört zu den fatalen, bei H. nachgerade auch dem blödesten Auge offenbaren Unklarheiten, daß „Ultramontanismus" ihm jedesmal dasjenige ist, was er in dem betreffenden Werk als verabscheuungswürdigen Gegensatz zu Christenthum und Sittlichkeit nachzuweisen, bezw. aus tausend Einzelheiten zu construiren sich bemüht, daß er aber bei den Schlußfolgerungen aus seiner Arbeit regelmäßig diesen Ultramontanismus, sei es nun Hexenaberglaube, oder päpstliche Politik, oder Jesuitenmoral, mit der „göttlichen Macht und

Gewalt der katholischen Kirche“ gleichsetzt. In dem vorliegenden Bande versteht er, wie schon bemerkt, unter „Ultramontanismus“ thatsächlich das in den theologischen Schulen, vor allem bei den Casuisten ausgebildete „Moralsystem“; seinen Zweck, den Ultramontanismus „sich selbst zeichnen zu lassen“, glaubt er am besten dadurch zu erreichen, daß er eine gewaltige Zahl von „wörtlich wiedergegebenen Stellen“ aus Moralisten verschiedener Schulen vom 11. bis 20. Jahrhundert unter gewissen Stichworten aneinanderreiht. Er selbst bemerkt, daß diese Häufung von Citaten eine „gewisse Eintönigkeit hervorruft“; aber großmüthig, wie er ist, ordnet er seinen „schriftstellerischen Ruf dem großen Ziele seines Lebens, der Bekämpfung des gefährlichsten aller Culturfeinde unter“ (S. VI). Diese Wiederholungen sollen eben die Thatsache zum Bewußtsein bringen, „daß die angeführten Lehren Gemeinbesitz aller Richtungen, aller Schulen innerhalb der katholischen Moraltheologie und, was besonders zu beachten ist, aller Jahrhunderte sind: kurz, daß diese Stimmen nicht die Stimmen von Moraltheologen, sondern, daß es die Stimme der katholischen Moraltheologie selbst ist“ (VII). Auch die geniale Unordnung, mit der H. die „Quellen“ ohne Rücksicht auf ihre zeitliche Folge durcheinander wirft, entspricht nicht etwa, wie böswillige Leute glauben könnten, der Hast und Bequemlichkeit des Arbeitens, sondern der sinnigen und tiefen Idee, zu zeigen, daß es für die „ultramontane Moral, wie für den Ultramontanismus überhaupt eben keine Verschiedenheit der Zeit, kein Mittelalter und keine Neuzeit giebt“! „Immer das Gleiche, Unwandelbare nach Inhalt und Form!“ (S. VIII.)

Also überall Gleichheit und Einstimmigkeit in allen Lagern und Zweigen der Theologie und in allen Perioden der Geschichte! Kein Wunder, daß bei solcher Uebersichtlichkeit der Quellen das Ergebniß „ein sehr klares, ein sehr einfaches ist“! Verweilen wir zunächst einen Augenblick bei der zeitlichen Unwandelbarkeit des „Ultramontanismus“! Man möchte gewiß zunächst erfahren, wann eigentlich die Jahrhunderte des „Ultramontanismus“ beginnen. Nach dem Inhalt und dem Vorwort der „Materialiensammlung“ sollte man auf das 11. Jahrhundert schließen. Aber anderswo heißt es, schon das Concil von Nicäa (325) bilde den Beginn der aristokratisch-monarchischen

Kirchenverfassung, die dort betretene Bahn habe „schon bald“ zum ultramontanen Papstthum geführt. Also würden wir annehmen dürfen, daß seit der Zeit der Kirchenväter „Form und Inhalt“ der ultramontanen Lehre und Thätigkeit gleich und unwandelbar geblieben sind? Aber warum läßt dann Hoensbroech die Zeugen dieser Periode, etwa die großen Kirchenväter des vierten und fünften Jahrhunderts in seiner „alle Jahrhunderte“ umfassenden Quellensammlung nicht zu Wort kommen? Vielleicht würde ihr Zeugniß das eigentliche „Sein und Wesen“ des Ultramontanismus, das heute dasselbe sein soll, wie in seinen Anfängen, besser beleuchten, als casuistische Curiositäten. Auf der anderen Seite gestattet uns H. ebenso leichten Herzens, den Beginn des Ultramontanismus und seiner Moral in die Zeit nach dem 11. Jahrhundert zu verlegen. Wiederholt betont er, den Anstoß zur scholastischen Casuistik habe das 4. Lateranconcil (1215) gegeben, indem es dem Beichtvater die „neue (!) Rolle“ des Arztes und Richters zugetheilt habe. „Seit dieser Zeit wurde die Moraltheologie eine Jurisprudentia divina und eine Ars medicinalis mit allen Kniffligkeiten und Tifteleien dieser Wissenschaften . . . In den einfachen, groß- und geradlinig angelegten Bau des christlichen Sittengesetzes wurde die winkelige, entstellende ultramontane (!) Casuistik hineingezwängt“ (47).

Er meint bezüglich der Einschärfung des Gebotes der jährlichen Beicht auf diesem Concil geradezu, es gebe in der gesamten Kirchengeschichte keinen zweiten gesetzgeberischen Act, der sich an Wichtigkeit mit diesem vergleichen ließe; erst von jetzt an sei die Moral „die Wissenschaft der Wissenschaften“ geworden; das scholastische Dreigestirn Alexander von Hales, Thomas von Aquin und Bonaventura seien die Erbauer des gewaltigen Bauwerks, des römisch-katholischen Beichtinstituts gewesen, der schlimmsten „Zwingburg und Frohnfeste der katholischen Welt“ (513 f.). Auf die Unkenntniß geschichtlicher Thatsachen, die H. hier kundgiebt, werden wir später zurückkommen; für jetzt nur die Frage: Wie reimt sich diese Auffassung des Lateranconcils, das im 13. Jahrhundert stattfand, mit dem Satze, das ultramontane System sei vom 11.—20. Jahrhundert nach Form und Inhalt unwandelbar, von jedem Wechsel unberührt geblieben? Ganz ähnliche Widersprüche zu seiner

Grundvoraussetzung, wie sie nur bei großer Verworrenheit des Denkens und geringer Achtung vor der Intelligenz des Lesers möglich sind, läßt sich der Verfasser in dem Kapitel über den Cölibat zu Schulden kommen.

Noch schlimmer ist, daß H. von der Entwickelung in die Breite, von dem sachlichen Umfang und Gehalt der katholischen Sittenlehre, absolut nicht eine Vorstellung bietet, die im entferntesten auf „Gerechtigkeit und Vollständigkeit" Anspruch machen könnte. Er, der überall vom ultramontanen „System" spricht, giebt nirgendwo ein Bild von den großen „systematischen" Werken der katholischen Moral, von den gewaltigen Summen des Mittelalters, von den bedeutsamen positiven Leistungen der Spätscholastik, von der Pflege, die bis heute die dogmatische und philosophische Seite der Moral in den katholischen Schulen findet; er begnügt sich, mehr oder minder anstößige Casus zu sammeln und höchstens dann und wann ein dürres schematisches Gerüst oder eine verzerrte Einzelheit aus dem eigentlichen „Sein und Wesen" der katholischen Sittenlehre zu zeigen.[1]) Ich kenne keine protestantische Geschichte der Sittenlehre, die nicht ein gerechteres und vollständigeres Bild von der Moral eines Thomas und der späteren katholischen Schulen böte. Noch viel weniger denkt H. daran, die ungeheure mystisch-asketische Litteratur zu berücksichtigen, die sich in ihren genialen oder gelehrten Erzeugnissen der Scholastik würdig an die Seite stellt, die in ihren homiletischen und populär-erbaulichen Werken einen so weitreichenden und stetigen Einfluß auf die lebendige Sittlichkeit ausübt. Ihm ist der „Zweck aller moraltheologischen Ausführungen nur der, den Beichtvater in den Stand zu setzen, den Menschen in seinen verschiedenen Lagen und Berufen richtig, d. h. im Sinne ultramontan-katholischer Lehre zu leiten"; „die ganze ultramontane Moral drängt auf einen Punkt hin: auf die Beichte" (512). Wie unwahr und irreführend das ist, wird auch der Nichtkatholik leicht begreifen; sehen wir einmal ab von dem rein wissenschaftlichen Interesse, das der katholische Theologe in der Moral so gut wie in der Dogmatik verfolgt, so liegt es doch klar auf der Hand, daß nicht bloß die Beichte, sondern

[1]) Man vergleiche z. B. die wenigen und falschen Bemerkungen über die Unterscheidung der Tod- und läßlichen Sünde S. 200, die „kurze Darstellung" über die theologischen Tugenden S. 215 ff.

auch der Jugendunterricht, die Predigt, die Seelsorge in ihren mannigfachen privaten und öffentlichen Formen eine moralische Belehrung und Leitung einschließt, die selbstverständlich eine entsprechende moralische Bildung voraussetzt und ihre besondere Litteratur hervorruft. Auch der Nichtkatholik weiß ungefähr, daß die Beichte es mit Sünden, nicht mit Tugenden zu thun hat; er wird sich also auch sagen, daß Anleitungen zur Verwaltung der Beichte nicht auf die Lichtseiten des Lebens näher eingehen, nicht die ganze Moral der katholischen Kirche enthalten können. Manche Moralwerke dieser Art betonen ausdrücklich, daß das, was sie „Moraltheologie" nennen, nicht Tugendlehre, sondern Pflichten- und Sündenlehre sei.[1]) Man kann diese Selbstbeschränkung mit Recht tadeln — und es ist in früherer und in allerjüngster Zeit von katholischer Seite geschehen; aber ein solcher Tadel richtet sich dann gegen eine mißverständliche Bezeichnung oder höchstens gegen eine bestimmte litterarische Species der Moral, nicht gegen die Moral der katholischen Kirche. H. aber begeht den für einen früheren Katholiken mit keiner Ausrede zu entschuldigenden Fehler, diese Art der Moralbehandlung, die bewußtermaßen und nach seinem eigenen Geständnisse nur für den Beichtstuhl bestimmt ist, als die ganze Moral der Kirche hinzustellen und Aeußerungen gläubiger katholischer Theologen, wie Hirscher, in diesem, der Kirche feindlichen Sinne zu verwerthen.

Das meiste, was ich in diesem einleitenden Artikel hervorgehoben habe, ist gerade in den letzten Jahren wiederholt den protestantischen Verunglimpfungen der katholischen Moral entgegengehalten worden; zugleich hat sich eine lebhafte Reformbewegung zur Hebung mancher methodischer Schäden der theologischen Kreise bemächtigt[2]) — ein neuer Beweis, daß die starre Unwandelbarkeit der ultramontanen Moral, wie sie H. schildert, ein Gebilde seiner Phantasie ist. H. nimmt von dieser Erscheinung natürlich keine Notiz; er hat zwar in der Liste der „benutzten" Bücher meine Schrift über „Die katholische Moral, ihre Methoden,

---

[1]) Marc, Instit. moral. I. n. 4. Noldin, Summa theol. mor. II n. 1.

[2]) Vergleiche die Artikel in dieser Beilage 1901, Nr. 17 ff. und meinen Artikel in der Theol. Revue 1902, Heft 1 u. 2.

Grundsätze und Aufgaben“ [1]) citirt; aber nirgends findet sich ein Hinweis, daß er sie wirklich benutzt hat, obschon bei der Gleichheit des Themas und bei der ausgesprochenen Tendenz meines Buches („ein Wort zur Abwehr und zur Verständigung“) eine solche Berücksichtigung gewiß recht nahe gelegen hätte. Diese eine Stichprobe mag übrigens dazu dienen, die Ehrfurcht vor dem „Bienenfleiße“ des Verfassers, die das lange Verzeichniß der „benutzten Bücher und Schriften“ unschuldigen Seelen, wie dem „Schwäb. Merkur“ eingeflößt hat, ein wenig herabzumindern.

Von „Bienenfleiß“ bei unserem Schriftsteller zu reden, verbietet sich auch aus anderen Gründen. Nichts liegt ihm ferner, als aus allen Blüthen Honig zu saugen. Das „Charakteristische“, das er auswählt, ist das Unerbauliche, Anrüchige, Scandalöse. Ueber diese Arbeitsweise werden wir uns noch eingehender unterhalten müssen. Auch die Frage, ob die „Rüstkammer“ Hoensbroech's nur „ehrliche Waffen zum Geisteskampf gegen den Ultramontanismus“ bietet, wie der erwähnte Kritiker meint, verdient eine schärfere Untersuchung. Das Lob der Ehrlichkeit dürfte sich dabei als ein recht übereiltes erweisen.

II.

Das „Quellenmaterial“, dessen „Vollständigkeit“ wir in einem kurzen Ueberblick beleuchtet haben, ist für Hoensbroech nur Mittel zu dem „großen Zweck seines Lebens“; es ist von vornherein eingespannt in das Schema eines Syllogismus, der etwa folgendermaßen lautet: „Das Papstthum ist infolge seiner angemaßten Göttlichkeit und Irrthumslosigkeit verantwortlich für die ultramontane Moral. Nun ist aber diese Moral in wichtigen Theilen widerchristlich und unsittlich. Also ist das Papstthum nach seiner eigenen Theorie eine göttliche Einrichtung zur Förderung der Unsittlichkeit, — ein ungeheuerlicher Widerspruch!“

Dieser Syllogismus ist die zweite „unauslöschliche Grabschrift“ für die Göttlichkeit des Papstthums und der katholischen Kirche; sie entspricht der Schlußfolgerung des ersten Bandes, in welcher Hoensbroech „die blutigen Greuel der Inquisition und der Hexenverfolgung“ in „das Contobuch des Papstthums“ eingetragen hat.

[1]) 2. Aufl. Köln 1902.

Beschäftigen wir uns einstweilen nur mit dem Obersatze des Schlusses, mit der aus der „Göttlichkeit" des Papstthums sich ergebenden Verantwortlichkeit für etwaige Fehler und Schattenseiten theologischer Richtungen und Methoden. Wir werden dabei Gelegenheit haben, einige charakteristische Proben der erstaunlichen Quellenbehandlung zu geben, die sich Hoensbroech gestattet.

Auf den Gebieten des Glaubens und der Sitte, bemerkt H., „herrscht das Papstthum, und zwar kraft seiner angemaßten Göttlichkeit, und zwar mit jener Unbeschränktheit, die nur der ‚Göttlichkeit' eigen ist". Als Hüter des Glaubens und der Sitte „besitzt der jeweilige Träger des Papstthums göttliche Irrthumslosigkeit" (S. 1). Das bezieht sich zunächst auf die Entscheidungen ex cathedra; aber auch in der gewöhnlichen, dauernden Thätigkeit des Papstes übt er sein „irreformabeles" Richteramt. „Nicht nur das religiös-kirchliche Leben der katholischen Christenheit im engsten Sinne, der Cultus, wird vom „Statthalter Christi" in den von ihm vorgezeichneten Bahnen erhalten, nein, das ganze geistige Leben des Katholicismus untersteht Roms Oberaufsicht und Leitung" (S. 2). Am schärfsten richtet sich diese Ueberwachung auf die „Thätigkeit der Theologen und theologisirenden Schriftsteller"; auf diesem Gebiete wird auch „das Geringste" für wichtig gehalten. „Denn die Arbeit der schreibenden und lehrenden Theologie ist selbstverständlich von größtem Einflusse für die in Laienkreisen, im katholischen Volke, sich geltend machende und sich festsetzende Auffassung vom katholischen Dogma und von allem, was mit ihm in näherer oder fernerer (!) Beziehung steht" (S. 2). „Dieser Wichtigkeit der lehrenden und schreibenden Theologie hat Rom dogmatischen Ausdruck verliehen, indem es die Uebereinstimmung der Theologen (Consensus Theologorum) in irgend welchen Punkten des ‚Glaubens' oder der ‚Moral' als den untrüglichen Beweis für die dogmatische Richtigkeit dieser Punkte anerkennt. Diese ‚Uebereinstimmung' zu erhalten, ist somit sein eifrigstes und selbstverständlich sein erfolgreichstes (!) Bemühen" (S. 3). Der „ungeheure Censurapparat" ist das Werkzeug, wodurch Rom „der geistigen Thätigkeit der katholischen Kirche das gleichförmige, unveränderliche Gepräge verleiht". Der Satz

der Ordensstatuten der Gesellschaft Jesu: Doctrinae differentes in ea non admittantur „ist abgeschrieben aus der tausendjährigen Geschichte Roms und seiner Kirche“ (S. 4). Darum trägt eine Einrichtung, wie das Papstthum „die volle sittlich-religiöse Verantwortung für alles, was auf dem Sittengebiete innerhalb ihres Machtbereiches, mit ihrer Genehmigung oder Duldung dauernd geschieht“ (S. 6).

Graf H. hat sich mit überraschender Leichtigkeit die Kunst gewisser modern-protestantischer Kreise angeeignet, durch schillernde Worte die Unterschiede der Begriffe zu verhüllen, bestimmte theologische Ausdrücke bald in übertreibendem, bald in abschwächendem Sinne zu gebrauchen und so jenes mystische Halbdunkel zu erzeugen, dessen er für seine zweifelhaften logischen Kunststücke bedarf. Ein solches Schlagwort von zweideutigem Gepräge ist gleich die „Göttlichkeit“ des Papstthums. Was bedeutet Göttlichkeit im Munde Hoensbroech's? Er spricht auf der einen Seite von der „Göttlichkeit“ Christi (S. 31), er sagt von der Person des Erlösers: „Er war Gott-Mensch, ja, d. h. (!) alles in ihm war vom göttlichen Willen . . . . . durchtränkt . . . . . er war eins mit Gott, wie das vollkommenste Werkzeug eins ist mit der führenden Hand des Meisters“ (S. 30 f.). Auf der anderen Seite bemerkt er vom Papstthum, es „herrsche mit jener Unbeschränktheit, die nur der ‚Göttlichkeit‘ eigen ist“, es nehme „göttliche Irrthumslosigkeit“ für sich in Anspruch (S. 1). Wie trefflich wird hier auf die Oberflächlichkeit mancher Leser speculirt, um Begriffe, die nach der christlichen Ueberlieferung und katholischen Theologie in weitem und hellem Abstande sich scheiden, unheilbar zu vermengen und zu verwirren und daran Schlußfolgerungen zu knüpfen, die jedes klare Denken sofort als unhaltbar erkennt! Die katholische Kirche erkennt dem Erlöser nicht bloß „Göttlichkeit“ zu, sie bekennt sich offen und deutlich zu seiner Gottheit; sie betrachtet auch die Verbindung der menschlichen Natur Christi mit der göttlichen als eine so vollkommene und einzigartige, somit die ganze Persönlichkeit des „Gottmenschen“ als eine so erhabene, daß keine andere Ausstattung geschaffener Wesen, sei es in der intellectuellen oder in der moralischen Sphäre, mit der Würde des Erlösers irgendwie verglichen werden kann. Wenn sie dagegen der Kirche oder dem Papstthum

„Göttlichkeit" zuschreibt — geläufig ist dies Epitheton im katholischen Sprachgebrauch nicht — so thut sie es nur in einem ganz bestimmten, klar umschriebenen Sinne und mit der Betonung, daß neben dem göttlichen Element in der Kirche ein menschliches besteht und zwar — zum Unterschiede von der Menschheit Christi — ein solches, das dem Irrthum und der Sünde unterworfen ist. Kirche und Papstthum sind göttlich nur insofern, als der Sohn Gottes sie gestiftet und mit bestimmten Rechten und übernatürlichen Vollmachten ausgestattet hat; aber wie jene Stiftung in der Zeit sich entwickelt, so werden auch diese Rechte und Vollmachten von Menschen verwaltet, in menschliche Formen gekleidet, mit menschlichen Einrichtungen verschmolzen.

Speciell ist ein Anspruch auf „göttliche Irrthumslosigkeit" nie von den Trägern des kirchlichen Lehramts erhoben; stets war es nur die gehässige Polemik, die ihnen denselben imputirte. Nicht einmal „Offenbarung" oder „Inspiration" nimmt der Papst für sich in Anspruch — seine Lehre ist nicht Gottes Wort in dem Sinne, wie die hl. Schrift — sondern nur einen Beistand des hl. Geistes, der ihn vor Irrthum bewahrt. Und dieser Beistand umfaßt bei weitem nicht die ganze amtliche Thätigkeit des Papstes als Lehrer und Hirte; Hoensbroech weiß ohne Zweifel, daß das Charisma der Unfehlbarkeit nach katholischer Auffassung nur bestimmten, verhältnißmäßig seltenen Entscheidungen zukommt, daß selbst so officielle Kundgebungen, wie die Encykliken der Päpste, vielfach nicht den Charakter eines „irreformabeln" Urtheils besitzen. H. weiß auch, daß das Vaticanum nur vor einem unfehlbaren Lehramte, nicht von einer unfehlbaren Regierungsgewalt und Jurisdiction redet.

Aber Hoensbroech construirt sogar ein Recht des Papstes, „irrthumslos zu wachen über alles, was das ethisch-religiöse Leben nicht nur der Katholiken, sondern der Menschheit überhaupt betrifft" (S. 576). Für alles, „was mit kirchlicher Billigung oder Duldung in der Moraltheologie gelehrt wird", übernimmt der irrthumslose Papst die Verantwortung (S. 7). Also neben dem infallibile magisterium ein infallibile silentium! Der Papst braucht nicht lehrend aufzutreten; solange er nicht protestirt, bleibt er für alles, was in der Kirche geschieht, verantwortlich, mit seiner Unfehlbarkeit verantwortlich!

Wer hat je von einer solchen Auffassung der Unfehlbarkeit gehört? Hoensbroech sucht das Lächerliche seiner Construction dadurch abzuschwächen, daß er hie und da die Verantwortung des Papstes auf dauernde Lehren und Einrichtungen einschränkt. Aber wenn die „Göttlichkeit" des Papstthums überhaupt die Verhütung fremder Irrthümer und Fehler einschließt, so kann es auf die Dauer der letzteren nicht soviel ankommen; die Kirche darf ja in keinem Moment ihre wesentlichen Eigenschaften verlieren; der einmal „schlafende" Papst wäre überhaupt nicht „irrthumslos wachsam"!

Uebrigens, welch' ein Widerspruch wäre es, wenn die katholische Theologie bei den Lehren des Papstes, also bei seinen positiven Kundgebungen, wesentliche Unterschiede der Geltung und Rechtskraft annähme, je nachdem sie an die ganze Kirche oder an einzelne Theile sich richten, je nachdem sie einfach behaupten oder definitiv entscheiden — wie es factisch die katholische Theologie thut — wenn sie dagegen das Stillschweigen des Papstes, also ein negatives Verhalten, unterschiedslos als autoritative, irrthumslose Billigung alles dessen interpretiren wollte, was irgendwo in der Welt auf religiösem und sittlichem Gebiete Bedeutsames geschieht. Hoensbroech selbst bezeichnet als religiös-kirchliches Leben im engsten Sinne den Cultus. Aber weiß er denn nicht, daß gerade auf diesem Gebiete eine Menge localer Gewohnheiten, frommer Sagen und Uebungen bestehen, welche die Kirche „duldet", ohne daß sie ihre „göttliche" Autorität dafür einsetzt? Weiß er nicht, daß selbst die liturgischen Gebete und Lesungen, die in den officiellen kirchlichen Büchern enthalten sind, keineswegs als „irreformabel" betrachtet und behandelt werden? Hat er nichts gelesen von den Reden und Aufsätzen der katholischen Gelehrten P. Grisar, P. Polidori u. a., die das Recht einer gesunden Kritik gegenüber zweifelhaften religiösen Ueberlieferungen und Cultgegenständen betonten, ohne damit ihren „ultramontanen Grundsätzen" irgend etwas zu vergeben?

Wenn so auf dem Gebiete des Cultus, der innersten Domäne der Religion, die Duldung, ja in gewissem Sinne die Genehmigung seitens der Kirche nicht immer eine unfehlbare Approbation bedeutet, wird es dann auf dem Gebiete der Sitte und Disciplin anders sein? Darf nicht gerade hier die Kirche, um ihrer Duldung menschlicher Schwächen

alles Mißverständliche zu nehmen, auf die ewigen Grundgesetze der Sittlichkeit und der kirchlichen Ordnung sich berufen, deren Geltung sie zu allen Zeiten mit unerschütterlicher Festigkeit aufrechthält, in denen sie die Mißbräuche der Zeiten principiell und thatsächlich verbietet und verurtheilt? Jedermann weiß, wie laut und dringend am Ende des Mittelalters der Ruf nach einer reformatio ecclesiae in capite et in membris erhoben wurde; es waren vielfach die eifrigsten und edelsten Söhne der Kirche, die auf weitverbreitete und eingewurzelte Mißstände in der Verwaltung der Kirche hinwiesen. Niemand kam auf den Gedanken, daß mit dem Eingeständnisse solcher Mißbräuche die „Göttlichkeit" der Kirche geleugnet würde; die Päpste selbst weigerten sich nicht, einer im kirchlichen Sinne gedachten Reform ihren Arm zu leihen.

Aber, meint Hoensbroech, die „Arbeit der lehrenden und schreibenden Theologie" bildet eben eine Ausnahme; sie genießt den Vorzug, mit besonderer Schärfe von Rom überwacht zu werden. Hier kann „nichts, buchstäblich nichts" hervortreten und Leben behalten, was nicht „aufs Haar genau" den Grundsätzen Roms entspricht, von seiner Autorität gedeckt wird (S. 2 f.) Als Grund dieser besonderen Aufmerksamkeit wird der gewaltige Einfluß der theologischen Arbeit auf die Laienkreise, auf das katholische Volk, hervorgehoben; als Mittel der kirchlichen Ueberwachung erscheint natürlich in phantastischer Uebertreibung der Index und die Büchercensur. Aber warum sollte der Einfluß theologischer Schriftsteller, noch dazu in Dingen, die zum Dogma in „fernerer Beziehung" stehen, auf das katholische Volk größer sein, als etwa der Einfluß der Cultformen und frommen Ueberlieferungen oder der Einfluß der kirchlichen Seelsorge und Disciplin? Wenn also auf den letztgenannten Gebieten, wie wir sahen, menschliche Schatten das Licht des Göttlichen trüben können, warum soll in der „Arbeit der schreibenden Theologie" „nichts, buchstäblich nichts" sich finden dürfen, was nicht der Kirche als göttlicher Institution zur Last fiele? Der Gedanke, daß die abstrusen Speculationen und doctrinären Spitzfindigkeiten, die gerade in der späteren Morallitteratur einen breiten Raum einnehmen, für die Religion und Sittlichkeit des katholischen Volkes „von größtem Einflusse" seien, ist wirklich zu abenteuerlich, als daß er einer weiteren

Widerlegung bedürfte. Vergebliche Mühe ist es auch, wenn Hoensbroech auf das kirchliche Imprimatur verweist, das von hundert solcher Werke neunundneunzig an der Stirne tragen — als „Stempel des Statthalters Christ"! Als ob in dieser von den Bischöfen ertheilten Approbation eine Billigung, und noch dazu eine „irrthumslose" Billigung für alle Ansichten der betreffenden theologischen Schriftsteller und Schulen ausgesprochen wäre! Erhalten denn nicht Werke verschiedener Richtungen und Schulen, die in manchen, das Dogma „in näherer oder fernerer Beziehung" berührenden Punkten ganz verschiedene Ansichten haben, in gleicher Weise das Imprimatur?

Schließlich sieht sich auch Hoensbroech genöthigt, aus dem Wortschwall und den Widersprüchen seiner eingebildeten theologischen Lehrsätze auf ein etwas solideres Gestade zu flüchten; er beruft sich auf das dogmatische Ansehen, das Rom der „Uebereinstimmung der Theologen" beilege. Hier scheinen wir es in der That mit einer Art von autoritativer „stillschweigender" Billigung seitens der Kirche zu thun zu haben. Aber Hoensbroech verleugnet auch hier nicht sein eigenthümliches Talent, alles Klare zu verwirren, alles Verständliche mißverständlich zu machen. Hätte er zur Auffrischung seiner theologischen Kenntnisse beispielsweise nur das dogmatische Lehrbuch seines früheren Ordensgenossen Chr. Pesch in dem betreffenden Punkte zu Rathe gezogen, so würde er finden, daß der consensus theologorum nur dann von entscheidender Bedeutung ist, wenn er eine Lehre als Bestandtheil des Dogmas oder als nothwendige Consequenz des Dogmas hinstellt und zwar mit moralischer Gewißheit, nicht in Form einer bloßen Muthmaßung; bezeugt er dagegen eine Lehre „einfach als wahr" — ohne jene Verknüpfung mit dem Dogma — so „empfängt eine solche Lehre zwar ein sehr erhebliches Gewicht, aber nur solange, als nicht sichere oder wahrscheinliche Gründe dagegen auftauchen".[1] Warum sollten auch die Theologen, wo sie nicht den kirchlichen Glauben bezeugen und vertreten, sondern aus natürlichen Quellen schöpfen und ihre persönliche Ueberzeugung aussprechen, als Gesamtheit eine Unfehlbarkeit genießen, die die wissenschaftliche Autorität der einzelnen nicht bloß graduell,

[1]) Pesch, Prael. dogm. I (ed. 2) p. 362 n. 599.

sondern specifisch überragt? Darum können z. B. die übertriebenen Vorstellungen der älteren Theologen über Thatsächlichkeit und Häufigkeit dämonischer Zauberei in keiner Weise als Ausdruck jenes dogmatischen consensus theologorum ausgegeben werden.

Giebt es nun auch auf dem Gebiete der Moral eine Einstimmigkeit der Theologen, die Reflex der kirchlichen Unfehlbarkeit wäre? Jawohl, antworte ich, und Gott sei Dank; es giebt eine solche, deren wir uns wahrlich nicht zu schämen brauchen! In allen großen Fragen der Sittlichkeit, in den philosophischen Grundfragen der Ethik, wie in den concreten Pflichten und Aufgaben des Christenlebens, weist die katholische Theologie eine Sicherheit und Festigkeit, eine Einheit und Geschlossenheit der Lehre auf, die sich glänzend abhebt von der skeptischen Unsicherheit und Zerfahrenheit der modernen Ethik und von dem unklaren Schwanken und falschen Entgegenkommen mancher protestantischer Theologen. Gerade die „ultramontane Moral" der Scholastiker und Jesuiten hat die moralischen Ideen des Christenthums mit den natürlichen Grundsätzen der Sittlichkeit und des Rechts in eine systematische Einheit gebracht, der auch andersgläubige Denker ihre Bewunderung nicht versagen; zu der Grundlage wissenschaftlicher Moral, die sie geschaffen, hat schon bald nach Luther die protestantische Ethik ihre Zuflucht nehmen müssen, um die gefährlichen Consequenzen der reformatorischen Grundlehren zu verhüten; zu ihr wird auch die heutige Ethik sich bekehren müssen, will sie eine befriedigende Lösung der großen sittlichen Probleme, eine wissenschaftliche Grundlegung unserer christlichen und socialen Ordnung erreichen. Ohne Zagen darf man es aussprechen: Was die katholische Theologie einstimmig und ohne Schwanken als wesentlichen Inhalt oder nothwendige Consequenz des christlichen Sittengesetzes hinstellt, das erweist sich auch der schärfsten Polemik gegenüber als hieb- und stichfest; was in ihr anfechtbar, unhaltbar, anstößig erscheint, das ist keineswegs „Gemeingut" in dem angegebenen Sinne, das läßt sich deutlich entweder als partielle Strömung oder als bloße Muthmaßung und Hypothese, als persönliche und zeitgeschichtliche Eintragung und Einkleidung kennzeichnen. [1])

[1]) Daß manche Theologen zu leicht zum Schutze von Ansichten, die ihnen aus anderen Gründen einleuchten, einen consensus

Daß es wirklich partielle Strömungen innerhalb der katholischen Theologie giebt, oft solche von breiter und andauernder Entfaltung, kann nur Unwissenheit oder Verblendung leugnen. Die ganze Entwicklung der theologischen Wissenschaft mit ihren Gegensätzen des Thomismus und Skotismus, des Augustinismus und Molinismus u. s. w. beweist das Gegentheil des Satzes: „Doctrinae differentes in ea non admittantur!“ Daß Rom keineswegs mit allen Mitteln die „Uebereinstimmung“ der Theologen zu erzwingen sucht, liegt doch schon in dem von Hoensbroech selbst wiederholt erwähnten kirchlichen Verbot, entgegengesetzte theologische Meinungen, Schulen, Moralsysteme u. s. w. zu verketzern. Alles, was Hoensbroech später vom Probabilismus sagt, schlägt seiner eigenen Darstellung ins Gesicht; wenn nach den Probabilisten häufig „das Ansehen eines gewichtigen Theologen“ es rechtfertigt, eine „bisher übliche allgemeine Ansicht“ zu verlassen (Hoensbroech, S. 57), dann kann es doch unmöglich wahr sein, daß jede verbreitete Ansicht der Moralisten „aufs Haar genau“ die kirchliche Sittenlehre repräsentirt! Thatsächlich heißt der Ausdruck communis opinio in den Moralwerken selten soviel als „allgemeine Lehre“; er bezeichnet eine „verbreitete Ansicht“, der möglicherweise eine noch verbreitetere, eine opinio communior entgegensteht. Daher schreibt Alphons von Liguori einleitend zum Kapitel über die Restitution: „Ich habe mich nach Kräften bemüht, stets die Vernunft der Autorität vorzuziehen, und mich nicht gescheut, wenn ein Vernunftgrund mich überzeugte, auch einer sehr großen Zahl von Autoren entgegenzutreten.“ [1]) Die Fragen der Casuisten liegen meist so sehr auf der Peripherie der Sittenlehre, daß sie weniger mit theologischen Gründen als durch natürlichen Scharfsinn gelöst sein wollen; sie betreffen durchgehends weniger die Substanz als die unwesentlicheren, veränderlichen Theile der Sittlichkeit, so daß

theologorum bezw. eine entsprechende Approbation der Kirche anrufen, soll übrigens nicht bestritten werden. So kann ich auch die von H. S. 6 angeführte Beweisführung Lehmkuhl's für den (einfachen) Probabilismus nicht als stringent anerkennen. Lehmkuhl spricht übrigens nur von einem „aller Orten geübten Brauch“, nicht, wie H., von „allem, was mit kirchlicher Billigung oder Duldung in der Moraltheologie gelehrt wird“!

[1]) Theol. mor. IV (al. III), 547.

auch der Fortschritt der Zeit und der geistigen Entwickelung bei ihrer Lösung in Betracht kommt. Daher sagt Alphons mit Recht an einer anderen Stelle: „Alle behaupten, daß die äußere Autorität der Gelehrten kein besonderes Gewicht mehr beanspruchen darf, wenn ein sicherer und einleuchtender innerer Grund in die Erscheinung tritt.“ [1]) Der katholische Moralist braucht wirklich nicht zu fürchten, in Fragen, die dem heutigen Gewissen als revisionsbedürftig erscheinen, durch festgeprägte und einheitlich „gestempelte“ theologische Ansichten in seiner sachgemäßen Prüfung und Beurtheilung gehemmt und gehindert zu werden.

Es hieße den widerspruchsvollen Ausführungen Hoensbroech's zu viel Ehre anthun, wollten wir uns noch länger bemühen, die von ihm entstellten katholischen Sätze in ihrer wahren Gestalt darzulegen. Zeigen wir statt dessen an einigen Beispielen die Art und Weise, wie Hoensbroech mit concreten Quellenstellen umgeht. Es ist noch eine Kleinigkeit, daß er nach einem ausdrücklichen Hinweise auf die „Vindiciae Alphonsianae“ den Ausdruck „nihil censura dignum“ von den Schriften Liguori's im Sinne von Irrthumslosigkeit deutet (S. 72, 454), obschon die Vindiciae, wie alle anderen Theologen, bezüglich der Geltung dieser Schriften sagen: „Natürlich bleiben die Meinungen des hl. Lehrers discutirbar, da die Kirche über ihre innere Wahrheit sich nicht ausgesprochen hat.“ [2]) Auch das, was er für die „päpstliche Allmacht“ aus Lehmkuhl citirt, bezw. die Art, wie er es citirt (S. 7), erregt nachgerade bei ihm keine Verwunderung mehr. Er läßt Lehmkuhl in der Erklärung der Worte Christi: „Was immer du auf Erden lösen wirst u. s. w.“ sagen: „Diese Worte sind so umfassend, daß, was immer (nach dem Urtheile des Papstes) für die Regierung der Kirche und das Heil der Gläubigen nützlich erscheint, vom Papste (angeordnet und) wenn nöthig, gelöst werden kann“, wobei Hoensbroech die von mir eingeklammerten Worte aus Eigenem zugiebt; er unterschlägt aber dann die einschränkende Bemerkung Lehmkuhl's: „falls nicht Gott die absolute Unlösbarkeit festgesetzt und es dadurch für

[1]) Theol. mor. I, 79 (ed. Mechlin. 1852, p. 86).
[2]) Vind. alph. Romae 1873, p. XLII.

immer ausgeschlossen hat, daß jene Lösung nützlich sein könne." [1])

In viel abschreckenderer Weise läßt das auf diese Leistung unmittelbar folgende Citat und seine Verwerthung die vollständige Unzuverlässigkeit der Hoensbroech'schen Arbeitsweise erkennen. Als „lehrreiches Beispiel" für die unumschränkte Gewalt des Papstes und für die „Unbefangenheit, mit der offener Widerstreit zwischen Entscheidungen der Kirche und Forderungen des christlichen Sittengesetzes zugegeben wird", gräbt Hoensbroech einen Casus aus „der Summa Magistri Rolandi (Ed. Thaner, 291), einer ‚Quästionensammlung' der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts", aus. Die Pointe desselben liegt in der Aufstellung, daß eine Ehe, die thatsächlich ungültig ist, durch ein auf mangelhaftes Beweismaterial gestütztes Urtheil des kirchlichen Gerichts für gültig erklärt wird. Die anstößige Lösung lautet: „Auch wenn er (der Mann) weiß, daß die zweite Frau nicht seine Ehegattin ist, so sündigt er doch nicht, wenn er auf Befehl der Kirche (ex mandato ecclesiae) sie bei sich behält und ihr die eheliche Pflicht leistet. Entgegnet man: er sündigt doch, da er gegen sein Gewissen handelt, so antworte ich: er muß sein (im Original: „dieses") Gewissen aufgeben und auf den Befehl der Kirche hin für erlaubt halten, was sonst unerlaubt ist." Dem fügt Hoensbroech — lakonisch und ohne „Quellenmaterial" — bei: „Dieser Grundsatz gilt auch heute noch." (S. 8.)

Wenn die ganze Sache sich so verhielte, wie Hoensbroech glauben machen will, würde noch immer kein „offener Widerstreit zwischen Entscheidungen der Kirche und Forderungen des christlichen Sittengesetzes" zugegeben werden, ebensowenig, wie wir die weltliche Justiz, wenn sie auf Grund eines irrthümlichen Thatbestandes einen unrechtmäßigen Besitzstand aufrechthält, deshalb eines „offenen Widerstreits" gegen die natürliche Gerechtigkeit beschuldigen dürfen — Hoensbroech läßt übrigens nach ex mandato ecclesiae die bezüglichen Worte aus: cui de hoc (i. e. de nullitate matrimonii) fides non potest fieri. Aber es ist thatsächlich eine dreiste Unwahrheit, daß der bezeichnete Grundsatz „auch heute noch gilt" oder überhaupt

[1]) Lehmkuhl, theol. mor. I, n. 163.

jemals bei angesehenen Theologen weitere Verbreitung gefunden hat. Schon der hl. Thomas löst die Schwierigkeit eines analogen Falles ganz anders: „Die Kirche zwingt den Mann, sich zu der ersten Frau zu halten, weil sie nach dem urtheilt, was sich äußerlich nachweisen läßt; sie geht dabei auch nicht in die Irre, was ihr sittliches und rechtliches Urtheil betrifft, obschon sie im Factischen getäuscht wird. Der Mann aber muß eher die Excommunication über sich ergehen lassen oder in ein fernes Land fliehen, als die Ehe mit jener Frau wirklich vollziehen.“ [1]) Dieselbe Entscheidung geben alle späteren Moralisten; die Vollstreckung der Scheinehe wäre, wie Laymann, Sporer u. a. hervorheben, etwas „innerlich Sündhaftes, das die Kirche nicht befehlen kann und nicht befehlen will, das zu meiden man selbst unter Todesgefahr verpflichtet ist“. [2])

Das Schönste ist aber, daß auch der Magister Roland, der spätere Papst Alexander III., mit dem erwähnten Grundsatze nichts zu thun hat. Wenn Hoensbroech die Thaner'sche Ausgabe der Summa Roland's in der Hand gehabt hat, so mußte er selbst bei flüchtigem Gebrauch sehen, daß diese Summe und die „Quästionensammlung“, aus dem jener Casus stammt, nicht dasselbe, sondern zwei verschiedene Werke sind! Thaner giebt im Anhange zu der Summa Roland's ein anonymes Werkchen etwas späterer Zeit „Incerti auctoris quaestiones“, von dem er selbst bemerkt, es zeige eine Entartung der Schule, nachlässigen Stil, dazu noch Corruption und Interpolation des Textes. Also nicht auf den respectabeln Kanonisten von Bologna, sondern auf einen sehr zweifelhaften Anonymus kann sich Hoensbroech für sein Fündlein berufen. Ja, selbst dieser darf nicht schlechthin als Vertreter des erwähnten „Grundsatzes“ citirt werden; denn, wie ebenfalls schon Thaner in seiner Einleitung bemerkt (S. LIV), giebt derselbe Autor an anderer Stelle eine „diametral entgegengesetzte“, d. h. die richtige Lösung des Casus!

---

[1]) S. theol. Suppl. q. 45. a. 4. ad 3.

[2]) Laymann, Theol. mor. l. 5. tr. 10. p. 2. c 6. Sporer-Kazenberger, Theol. sacram. p. 4. c. 2. s. 2 n. 434. Busenbaum bei Alphons, theol. mor. VI, 900. Knopp, Eherecht, Regensb. 1850, I, S. 147 Anm.

Wenn man einen Preis aussetzen wollte, wie in einem Citat möglichst viel sachliche Unrichtigkeit und formelle Ungenauigkeit unterzubringen wäre, so würde es kaum möglich sein, dieses „lehrreiche Beispiel" Hoensbroech's zu überbieten.

Ganz ähnlich ist eine Berufung auf den hl. Alphons S. 49, die auch inhaltlich dem vorigen Beispiel sich anschließt, indem sie das Aufgehen des persönlichen Gewissens in der „göttlichen" Verantwortlichkeit der Kirche und ihrer Organe nachweisen will. „Wer auf dem Wege Gottes fortschreiten will, der unterwerfe sich einem gelehrten Beichtvater und gehorche diesem wie Gott. Wer das thut, der braucht Gott von seinen Handlungen keine Rechenschaft abzulegen. Dem Beichtvater soll man glauben, denn Gott wird nicht zulassen, daß er irrt." (Theol. mor. I. 1. n. 12.) Eine unverzeihliche, formelle Ungenauigkeit liegt bei diesem Citate darin, daß die ganze Stelle nicht eigentlich ein Ausspruch des hl. Alphons, sondern ein von diesem ausdrücklich citirtes Wort des hl. Philippus Neri ist. Hätte Hoensbroech diesen Heiligen als Urheber genannt, so würde er allerdings kaum den „Jesuitismus" haben für die Aeußerung verantwortlich machen können. Den liebenswürdigen „Apostel Roms", vor dessen freier und freudiger Heiligkeit selbst ein Goethe sich verneigt hat, dessen persönliches Wirken und dessen Ordensgründung so sehr auf Wahrung und Anregung berechtigter Eigenart angelegt war, hätte er schwerlich zu beschuldigen gewagt, er „liefere den Menschen in allen seinen religiösen und ethischen Beziehungen dem Geistlichen aus und trenne ihn von der lebendigen Beziehung zu Gott". Aber auch dem heiligen Alphons und dem „Jesuitismus" liegt eine solche Degradirung des Laiengewissens vollkommen fern. Hoensbroech verschweigt nach der sachlichen Seite, daß das ganze Kapitel, aus dem das Citat genommen ist, nicht von einem normalen, sondern von einem erkrankten Gewissen handelt, von dem Gewissen der Scrupulanten! Unter Berufung auf „alle" Theologen und Geisteslehrer, auch auf Männer wie die Heiligen Bernhard, Antoninus, Philippus, die strengen Moralisten Gerson, Natalis Alexander, Concina, kann Alphons sagen, das wichtigste Heilmittel für diese „infirmi" sei, sich im Gehorsam dem Urtheil eines er-

leuchteten Seelenführers zu unterwerfen, wobei er noch die Einschränkung macht, „falls nicht evident eine Sünde vorliegt" (n. 13). Bei der Scrupulosität, die eine psychische, in vielen Fällen auch eine körperliche Erkrankung ist, handelt es sich thatsächlich nicht um ernste Gewissensurtheile, sondern um „leere Einfälle" (n. 11), um Regungen der Phantasie, nicht der Vernunft (n. 12); daher stimmt die Anweisung des hl. Alphons ebensosehr mit den Grundsätzen einer vernünftigen Moral, wie mit den Erfahrungen der Psychologie und den Gesetzen der Heilkunde überein. Die ganze Erregung, die Hoensbroech gegen die „jesuitische" Herabwürdigung des Gewissens wachzurufen sucht, beruht also auf einer groben Verschiebung der Sachlage.

Es muß jeden Freund, ich will nicht sagen der katholischen Kirche, sondern der Ehrlichkeit und Gerechtigkeit und des confessionellen Friedens mit tiefer Entrüstung erfüllen, wenn ein Mann, der nach seiner Vorbildung auch in seiner jetzigen religiösen Stellung manches Vorurtheil aufzuklären berufen wäre, seine Feder in solcher Weise in den Dienst einer Polemik stellt, die in ihrer blinden, vor offenbaren Entstellungen nicht zurückschreckenden Einseitigkeit nothwendigerweise die Macht jener Vorurtheile noch verstärken, die Kluft zwischen den Confessionen noch vertiefen muß.

III.

Der erste Artikel zeigte uns, daß das Hoensbroech'sche Buch seinen ausgesprochenen Zweck, ein allseitiges Bild der katholischen Moral zu geben, in keiner Weise erfüllt, auch nicht ernsthaft anstrebt; der Verfasser greift aus dem reichen Ganzen des sittlichen Lebens, Lehrens und Regierens der Kirche, aus der Fülle der moraltheologischen Litteratur nur einzelne Gebiete und Methoden heraus.

Immerhin konnte der leitende Gedanke der Hoensbroech'schen Polemik einen Schein von Berechtigung behalten: Zur Widerlegung der „Göttlichkeit" des Papstthums, sagt H., genügt es, daß seine Lehre und Thätigkeit auf einem Gebiete, nach einer Richtung hin unsittlich und verderblich gewesen ist. Darum fragten wir uns im zweiten Artikel, inwieweit der göttliche Schutz, der der Kirche zugesichert ist, dieselbe nothwendig vor Verirrungen

in der Lehre und Praxis bewahrt; wir sahen, daß es vom katholischen Standpunkt weder gefordert noch auch zulässig ist, jede verbreitete theologische Anschauung, jede bedeutsame Strömung in der kirchlichen Frömmigkeit oder Disciplin mit der unfehlbaren Sittenlehre der Kirche auf eine Stufe zu stellen. Daher hindert uns nichts, den Ausschnitt aus der katholischen Moralwissenschaft und -Disciplin, dem H. seine Aufmerksamkeit zuwendet, mit ruhig prüfendem Blick, mit billigem, aber in etwa auch kritischem Urtheil zu untersuchen.

Eine solche Untersuchung, bezw. eine Nachprüfung des von H. zusammengestellten Materials ergiebt, wie ich an einer Menge von Stichproben feststellen konnte, folgendes Resultat:

Das Hoensbroech'sche Werk giebt von denjenigen Partien der katholischen Moralwissenschaft und Moraldisciplin, die es aus dem Ganzen auswählt, ein höchst ungerechtes, gröblich entstelltes Bild; die Citate sind tendenziös ausgewählt und häufig verstümmelt oder dem Sinne nach gefälscht; die eigenen Bemerkungen des Verfassers lassen jedes tiefere Eindringen in die Ideen und die Geschichte der kirchlichen Moral vermissen und schrecken häufig nicht vor offenem Selbstwiderspruch zurück.

Am Anfang und am Schluß seiner Materialiensammlung kommt H. auf die hl. Schrift zu sprechen; er stellt die Einfachheit, Klarheit und Innerlichkeit der neutestamentlichen Sittenlehre als lichten Gegensatz dar zu der Verschlungenheit, Unklarheit und Aeußerlichkeit der katholischen Moral. Die bezeichnende Etikette für diese generelle Minderwerthigkeit der katholischen Moral geben die Worte „Casuistik" und „Probabilismus" ab. Die besonderen Anklagen beziehen sich sodann auf den „Formalismus", die Sünde, das Verhalten zu Gott, zum Nächsten, zum Staat, das sechste Gebot, das Sacrament der Ehe, Frauenverachtung, Cölibat, Beichte und verschiedene andere Punkte. Fassen wir zunächst jene allgemeineren Vorwürfe ins Auge.

H. legt wiederholt großes Gewicht darauf, daß die hl. Schrift nichts von Systematisirung und Schablonisirung

der Sittenlehre wisse, daß sie vielmehr ihre Forderungen und Grundsätze mit wenigen Sätzen schlicht und lebendig ausspreche (S. 40, 577); eine Kenntniß und Handhabung der Beichtstuhlmoral, wie sie etwa ein Escobar und Ballerini vermitteln, sei ja bei den Aposteln nicht denkbar. Was soll man zu einer solchen Kritik und wissenschaftlichen Auffassung sagen? Wird damit nicht die Möglichkeit und Berechtigung einer theologischen Wissenschaft überhaupt in Abrede gestellt? Haben denn die Apostel etwa ein System der Dogmatik entworfen, haben sie für ihre Predigt homiletische Lehrbücher studirt, ihrer Seelsorge eine Theorie der „Hodegetik" und „Kybernetik" zu Grunde gelegt? Warum also stellt Hoensbroech nicht an seine jetzige Kirche den Antrag, die Herausgabe theologischer Systeme als unchristlich zu verbieten, die theologischen Facultäten abzuschaffen und statt studirter Theologen schlichte Fischer und Handwerker aus der Einfalt und Lauterkeit ihres Geistes predigen zu lassen, wie es die Apostel thaten?

Gerade die katholische Kirche hat von jeher anerkannt, daß das Neue Testament kein System, kein abgeschlossenes Lehrgebäude ist, sondern der Ausfluß der lebendigen Predigt, ein freies, durch besondere Veranlassungen hervorgerufenes Ganzes verschiedener apostolischer Schriften, das dennoch in seiner Frische, Lebendigkeit und Tiefe, in seiner göttlich inspirirten Würde weit über den Systemen menschlicher Wissenschaft steht. Aber da das Evangelium nach der eigenen Aussage des Herrn ein Sauerteig sein soll, der alles Leben der Menschheit durchdringt, so war die Verschmelzung der übernatürlichen Ideen der Offenbarung mit den Errungenschaften und Systemen des natürlichen Denkens kein Abfall von seiner Einfachheit und Reinheit, sondern eine gottgewollte Form seiner Entwicklung; da die Keime, die im Schooße der ersten Kirche schlummerten, dem Senfkorn gleich emporwachsen und sich entfalten sollten, so mußte das, was uns in der Thätigkeit der Apostel schlicht und keimhaft entgegentritt, in der späteren Entwicklung des Reiches Gottes reicher differenzirt und fester geordnet hervortreten.

H. betheuert, daß er den ganzen Inhalt des Neuen Testamentes als maßgebend für die christliche Sittenlehre annehme (S. 12); textkritische Fragen dagegen über Echtheit einzelner Theile des Neuen Testamentes will er

„unberührt" lassen, offenbar, um an dogmatisch unbequemen Stellen vorbeizukommen (S. 591). Aber warum soll das ganze Neue Testament nur für die Sittenlehre maßgebend sein, nicht auch für die Glaubenslehre, die kirchliche Verfassung? Oder nimmt Hoensbroech die Lehre von Christus, dem vorweltlichen Gottessohne, wie sie das Johannes-Evangelium, der Kolosser- und Hebräerbrief enthalten, gläubig an, er, der sich als „Vertreter des freiesten Christenthums" bekennt und über die „Göttlichkeit" Christi die gewundensten Erklärungen giebt? Bekennt er sich wirklich zum Christenthum der Pastoralbriefe des Paulus (vgl. S. 592) und zu ihrer Auffassung des apostolischem Amtes, obschon wir in denselben nach dem Urtheil der „freien" Theologie keineswegs eine „demokratisch-republikanische" Verfassung (484), sondern jene „mit Sonderaufgaben und Sondermachtmitteln" ausgestattete Hierarchie finden, die H. so zuwider ist? Wenn also Dogma und Verfassung der Kirche schon innerhalb der hl. Schrift in fortschreitender Weise sich entwickeln, warum soll die sittliche Lehre und Disciplin nicht auch, dem Gesetze alles Lebendigen folgend, ein Wachsthum — unbeschadet ihrer Wesenheit — durchmachen?

Wie sehr aber für alles Kirchliche, auch für das, was Hoensbroech's Kritik angreift, die Keime im Boden der Urkirche gegeben sind, möchte ich an einem Beispiele, an dem von H. wiederholt citirten ersten Korintherbrief des hl. Paulus, zeigen. Hoensbroech verabscheut jede Abhängigkeit des Gewissens von äußeren Autoritäten, da der Christ mit einem Blick „seine sittlichen Pflichten" selbst überschaue (S. 577); Paulus bemüht sich in dem ganzen Briefe vom 7. Kapitel an, den Korinthern eine Reihe moralischer Fragen mit Gründen, aber auch mit dem Gewicht seiner Autorität zu beantworten, statt sie auf das eigene Gewissen und den hl. Geist, der so reich unter ihnen ausgegossen war, zu verweisen. H. behauptet mit der längst entwertheten Phraseologie des alten Protestantismus, die christliche Sittlichkeit sei kein Sittengesetz, keine strenge Pflichterfüllung (S. 12, 32); Paulus verkündet ausdrücklich „Gebote" vom Herrn (7, 10), er will seine eigenen Anordnungen als strenge Gebote befolgt wissen (14, 37). H. sieht in der Casuistik, vor allem in derjenigen, welche das eheliche Leben betrifft, den schlimmsten Verfall der Moral;

Paulus geht im 7. Kapitel auf Fragen des ehelichen Lebens mit relativer Ausführlichkeit und in Ausdrücken ein, die ihm bei vielen modernen Ethikern den Vorwurf einer wenig idealen Auffassung der Ehe eingetragen haben. H. sagt: „Das Christenthum kennt in bezug auf die Sünde nichts Aeußeres und nichts Aeußerliches: die sündhafte That ist ihm so gut wie nichts, das sündige Herz ist ihm alles" (S. 578); Paulus warnt vor der Unzucht mit der Begründung: „Jede Sünde, welche der Mensch begeht, ist außerhalb des Leibes; wer aber Unzucht treibt, sündigt gegen seinen eigenen Leib" (6, 18). H. ereifert sich über den „Formalismus", der „gerade auf den Höhepunkten des als Religion gefaßten Katholicismus", in der Regelung der gottesdienstlichen Pflichten herrscht; Paulus trifft genaue Anordnungen bezüglich der Eucharistie und Predigt, in denen er sogar die Kopfbedeckung der Frauen zum Gegenstand seiner Anweisungen macht (11, 5; 14, 27 ff.). H. wirft dem katholischen Priesterthum vor, daß es der Würde und der Gleichberechtigung der Frau in menschlicher und christlicher Beziehung zu nahe trete; Paulus sagt, der Mann sei das Bild und die Herrlichkeit Gottes, das Weib aber die Herrlichkeit des Mannes; der Mann sei nicht um des Weibes willen, sondern das Weib um des Mannes willen geschaffen (11, 7 ff.; 14, 34 f.). H. weist mit Entrüstung hin auf das tridentinische Decret, nach welchem nicht vollzogene Ehen, „also auch Ehen von Ungläubigen, die sich zum Christenthum bekehren", unter Umständen gelöst werden können; Paulus entscheidet (ego dico, non Dominus), daß in bestimmten Fällen selbst die vollzogene Ehe eines zum Christenthum Bekehrten auflösbar sei (7, 12 ff.). — In der That: eine neutestamentliche Moral zu entwerfen, ist nicht so einfach, wie Hoensbroech meint! Eine Sammlung von Bibelversen mit einer höchst erbaulichen Schlußbetrachtung, die alle Schwierigkeiten umgeht, alles Charakteristische und Gegensätzliche verwischt (S. 9—41), kann man nur bei starker Parteilichkeit oder naiver Genügsamkeit als eine wissenschaftliche Leistung bezeichnen.

Die „Einfachheit" der sittlichen Grundforderungen hindert nicht, daß in manchen abgeleiteten Fragen das Gewissen vor Schwierigkeiten und Dunkelheiten steht. Diese Thatsache, die sich nun einmal nicht bestreiten läßt, ist der Grund der Casuistik, jenes Zweiges der Moral, der die

sittlichen Grundsätze auf concrete „Fälle" anwendet, ihre Tragweite an scheinbaren Pflichtencollisionen erprobt. Den Declamationen Hoensbroech's über die gerade und lichte Straße der Pflicht (S. 577) stehen Aeußerungen moderner „Autoritäten" entgegen, die ganz anders lauten. Paulsen hält einen Berather in Gewissensfragen für nicht minder nothwendig, wie einen ärztlichen Berather: „Sind doch die Verhältnisse des sittlichen Lebens nicht minder verwickelt, seine Probleme nicht minder schwierig, seine Nöthen nicht minder ernst, seine Störungen nicht minder bedrohlich, als die des leiblichen Lebens."[1]) Mit feiner Ironie bemerkt Karl Jentsch: „Wahrscheinlich fehlt es auch nicht an hochgemuthen Seelen, die, fest in ihrem Glauben wurzelnd, zwischen diesem und sich außer Christus keinen anderen Vermittler dulden noch brauchen und jederzeit dessen gewiß sind, daß Gottes Wille auch ihr Wille, oder, was dasselbe ist, ihr Wille Gottes Wille sei, und die daher weder fehlgehen noch sündigen können. Aber sollten alle jungen Leute ihrer Sache schon so gewiß sein? Sollte nicht manchmal einer das Bedürfniß haben, einen zuverlässigen älteren Freund zu fragen ob dies oder jenes erlaubt sei? Und ist das dann nicht Casuistik?"[2]) Der französische Akademiker Brunetière erinnert an „die zahlreichen und schwierigen Fälle, in denen die Pflicht in Conflict geräth weniger mit der Eigenliebe, als mit der Pflicht selbst" und sagt von der Casuistik: „Ihre Nothwendigkeit können nur die bestreiten, die infolge einer eigenen moralischen Gefühllosigkeit niemals in ihrem Selbstvertrauen erschüttert werden und nie in der Schule der Erfahrung gefühlt haben, daß das Leben in dieser Welt nicht selten eine complicirte Sache ist."[3])

Da ich meiner Auffassung über die principielle und praktische Berechtigung der Casuistik an anderer Stelle eingehend Ausdruck gegeben habe, kann ich von weiteren Ausführungen Abstand nehmen; ich glaube nachgewiesen zu haben, daß die Casuistik (als solche) mit dem Vernunftcharakter der Moral, mit der Objectivität der sittlichen Werthe und Normen unzertrennlich zusammenhängt.[4]) Ein

[1]) Ethik I³, S. 23.
[2]) Grenzboten 1895, I, 628 ff.
[3]) Citirt nach The Review, St. Louis, 1902, p. 35.
[4]) Die katholische Moral, 2. Aufl. S. 35 ff. 172 f.

protestantischer Universitätslehrer schreibt mir zu letzterem Punkte: „Wie richtig ist die folgenreiche Anschauung von der ‚objectiven Moralität' der Handlungen, die Sie so trefflich betonen!" Ich habe zugleich die Mängel und Schattenseiten der historisch gegebenen Casuistik, vor allem der älteren, offen anerkannt und dabei gerade jene Punkte hervorgehoben, die jetzt in Hoensbroech's „Quellensammlung", allerdings übertrieben und verzerrt, unangenehm aufstoßen;[1]) daher kann auch eine Wiederholung dieser „Reformvorschläge" hier unterbleiben. Die eine Bemerkung aber mag Hoensbroech's Anschwärzungen der heutigen Moral gegenüber am Platze sein, daß solche Reformbestrebungen weite Kreise der katholischen Theologie beherrschen, daß ein so „ultramontanes" Organ wie die Civiltà Cattolica z. B. in meinen Ausführungen „il tono giusto" und „la più sicura dottrina" gefunden hat.[2])

Freilich nach Hoensbroech's Schilderung der Casuistik kann sich keiner eine halbwegs richtige Vorstellung von derselben machen. — Nach ihm „beginnt die Casuistik mit der Zerlegung der einzelnen Gebote und Verbote, unbekümmert, woher sie kommen, . . . von welchem Grundsatz sie Leben empfangen" (S. 47). Nein, so „beginnt" die Casuistik nicht; so weiß nur unser Quellenforscher seine Blüthenlese aus der Casuistik einzurichten! Nach ihm fußt die Scheidung der Sünde in Tod- und läßliche Sünden, die naturgemäß für die Moral des Beichtstuhls von großer Bedeutung ist, „lediglich auf dem materiellen Unterschied der Gebote und Verbote" (S. 200); selbstverständlich belegt er diese Unwahrheit durch keine einzige Quellenstelle, giebt auch von der tiefgehenden speculativen Begründung des Unterschiedes zwischen Todsünde und läßlicher Sünde nicht die leiseste Andeutung, sondern fährt nach seiner eigenen, in der Luft schwebenden Expectoration fort: „Noch einige Aussprüche von Moralisten über Sündenunterscheidung!" H. verspricht, „einen Begriff davon zu geben, wie die Grundlagen des christlichen Tugendlebens", Glaube, Hoffnung und Liebe behandelt werden; er verschweigt aber nicht nur die großartigen Abhandlungen der systematischen Moral über diese Tugenden, er unterdrückt

[1]) Ebd. 173 ff. und besonders Theol. Revue 1902, Nr. 1 u. 2.
[2]) 1902, XVIII, 5, 576 ff.

auch von dem, was die kürzeren Handbücher bieten, fast vollständig die theoretischen Kapitel, z. B. De notione fidei, spei, caritatis, de excellentia et necessitate caritatis (vgl. z. B. Lehmkuhl hierüber), also das Principielle und Wesentliche, um sich an casuistische Differenzen zu hängen. Der protestantische Leser ahnt natürlich nicht — hier wie bei anderen Punkten —, daß die wichtigen und centralen Pflichten des sittlichen Lebens nur darum in der Casuistik so kurz behandelt werden, weil sie für den katholischen Theologen selbstverständlich, für das katholische Gewissen über den Zwiespalt der Meinungen erhaben sind! Uebrigens ist es wieder directe Unehrlichkeit, z. B. von Aertnys den Satz zu citiren, es lasse sich schwer bestimmen, wie häufig man den Act der Liebe erwecken müsse[1]) (NB. spricht A. von der Schwierigkeit, einen „genauen Zeitpunkt" dafür zu fixiren), dagegen alles auszulassen, was in demselben Kapitel über die Allherrschaft der Liebe im Christenleben gesagt wird. Aertnys stellt es nämlich, anknüpfend an die Worte des Apostels (I Kor. 10, 31), ausdrücklich als „Gebot der Liebe hin, alles überlegte Handeln auf Gott zu beziehen" (n. 31), er bemerkt, daß dieses Gebot für den Christen keine Last, sondern ein süßes Joch bedeute (32), er zeigt auch, daß jene casuistische Frage über die „formelle" Erweckung der Liebe im praktischen Leben kaum eine Rolle spielt, da der im Geiste der Kirche lebende Katholik beim Gottesdienste, beim Vaterunser u. s. w. thatsächlich und zwanglos zahlreiche Acte der Liebe vollzieht (ebd.). Würde durch den Hinweis auf solche Aeußerungen der „Begriff", den H. geben will, nicht wesentlich freundlicher sich gestalten? Aber so macht er es regelmäßig; das Grundsätzliche und Wichtige, das Sichere und Erbauliche übergeht er, das Abgeleitete und Kleinliche, das Zweifelhafte und Unsympathische läßt er in behaglicher Breite zu Wort kommen.

Aehnlich ist es in der Frage des Probabilismus. Hoensbroech behauptet, die „ultramontane Moral" ruhe ganz und gar auf probabilistischer Grundlage, der Probabilismus könne das Moralsystem der katholischen Kirche genannt werden (S. 50 f.). Und zwar bezeichnet er als „Grundgesetz des Probabilismus" die Ansicht, daß man im be-

[1]) Theol. mor. I, p. 126.

gründeten Zweifel über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung der milderen, für die Erlaubtheit sprechenden Ansicht folgen dürfe, wenn dieselbe probabel (durch erhebliche Gründe gestützt) ist, obwohl die entgegenstehende Ansicht auch probabel oder vielleicht *probabler* ist (S. 52). Wenn das wahr wäre, so würden also alle Anhänger des hl. Alphons und viele andere Theologen, die heute den „einfachen" Probabilismus, wie er in jenem Satze skizzirt ist, ablehnen, von der Grundlage der katholischen Moral abgewichen sein. Ueber die kirchliche Genehmigung, die H. für diese Art des Probabilismus behauptet, haben wir im vorigen Artikel das Nöthige gesagt.

Natürlich giebt er auch von der inneren Bedeutung und praktischen Verwerthung des Probabilismus kein objectives Bild. So behauptet er, der Probabilismus schalte das eigene Gewissen aus (S. 579), obschon nach allgemeiner Lehre und dem Princip des Systems die sichere Erkenntniß der Pflicht umgekehrt den Probabilismus „ausschaltet". So behaupten die treuesten Schüler des hl. Alphons von den Ansichten ihres Meisters, daß die Probabilität derselben durch einleuchtende innere Gründe aufgehoben wird.[1]) An den „Ariadne*faden* des Probabilismus", sagt H., den die Moralisten als ein *Netz* (!) über das Gebiet der Moral ausgebreitet haben, wird „der katholische Christ gewiesen auf seinem Gange von der Wiege bis zum Grabe" (S. 577). Die wenigsten „katholischen Christen" wissen überhaupt, was Probabilismus ist; selbst sein Einfluß auf die moralische Praxis des Klerus steht in keinem Verhältniß zu der Ausdehnung der vielfach unfruchtbaren moraltheologischen Erörterungen. Zum Glück — für den aufmerksamen Leser — besorgt H. selbst häufig die Widerlegung extremer Behauptungen. Einmal heißt es, der Probabilismus habe das ganze Sittengesetz in Unsicheres und Zweifelhaftes aufgelöst (S. 70); anderswo, die ultramontane Moral enthalte „eine geradezu erdrückende Fülle von Vorschriften und Geboten" (S. 577). Wiederholt schildert H. die Knechtung der Gewissen durch den Beichtvater, dessen Autorität der Laie nach allen ethischen Beziehungen unterworfen sei (S. 49, 590 f.); zugleich aber scheint er sich zu entrüsten über die probabilistische These: „Ungerecht handelt

[1]) Aertnys l. c. I. n. 98.

der Beichtvater, der durch Versagung der Lossprechung das Beichtkind zwingen will, die eigene probabele Ansicht fallen zu lassen und der Ansicht des Beichtvaters zu folgen" (S. 70). Dort jammert er über die Ausdehnung des Sündenbekenntnisses, das jede „Ausstrahlung der menschlichen Thätigkeit" in den Herrschaftsbereich des Beichtstuhls hineinzieht (S. 590); hier stimmt er die bewegliche Klage an: „Leicht, weil verkürzt, wird das Sündenbekenntniß; leicht, weil unter erheblich verminderter Verantwortlichkeit, geschieht die Sündenlossprechung" (S. 68). — Wahrlich, mit größerem Recht, als auf den Probabilismus, kann man auf solche Kritiker desselben das von H. citirte Wort des Laktantius anwenden: „Nichts ist bei ihnen sicher; nichts, was aus wirklichem Wissen fließt, und da alles von Vermuthungen voll ist, so kommt auch nur voneinander Abweichendes und Verschiedenes zum Vorschein!" (S. 70.)

Gewiß hat der Probabilismus Auswüchse gezeitigt, die von einer ernsten Moral ausgeschieden werden mußten, die auch thatsächlich vom kirchlichen Lehramte verworfen wurden. Gewiß steckt auch heute in den näheren Formulirungen und Argumenten des Systems Unhaltbares und Unklares, wie uns schon die Gegensätze im katholischen Lager zeigen. Aber der Grundgedanke des Probabilismus ist gesund; er liegt in der Erkenntniß, daß der Christ zwar in jedem Augenblicke dem Gesetze (der Sittlichkeit) untersteht, daß er aber mit einer gewissen Freiheit den Gesetzen, den sittlichen Einzelgeboten gegenübersteht; er liegt ferner in der Einsicht, daß das sittliche Gesetz nicht ein individuelles Gefühlsurtheil, sondern eine objective Wahrheit ist, die über dem Menschen steht, der verschiedene auf verschiedenen Wegen entgegenstreben, ohne sich selbst mit ihr identificiren zu dürfen. Daraus folgert die Bescheidenheit, daß wir auch abweichende ethische Urtheile anderer als probabel anerkennen, die Toleranz, daß wir der praktischen Freiheit anderer, solche Urtheile zu befolgen, nicht zu nahe treten, die Weisheit und Liebe, daß wir bei seelsorglicher Leitung anderer dem Schwachen eher eine leichtere, als eine zu schwere Last aufbürden.[1])

Da es nicht möglich ist, alle Citate Hoensbroech's nachzuprüfen und zu besprechen, so sollen auch aus dem Kapitel

[1]) Näheres zur Erklärung und Begründung s. Die katholische Moral, S. 83—98.

des Probabilismus wenigstens einige Proben seiner litterarischen Unzuverlässigkeit folgen.

Der betreffende Abschnitt enthält außer Citaten aus Moralwerken eine Reihe ungünstiger Aeußerungen kirchlicher Personen des 17. und 18. Jahrhunderts über den damaligen Probabilismus. Bisweilen nennt H. als Quelle das Werk von Döllinger-Reusch über die Moralstreitigkeiten; bei den meisten unterläßt er dies, so daß der Schein erweckt wird, als habe er die ziemlich entlegenen Quellen selbst benutzt, so bei den Aeußerungen von Contenson, Rancé, Casini, Bossuet, Choyseul, Concina, Turchi, Camargo (S. 64—68); thatsächlich hat er auch diese Gelehrsamkeit einfach aus Döllinger-Reusch herübergenommen.[1])

Schlimmer ist schon das Citat aus dem Jesuiten Tanner (S. 58), nach welchem jeder „einer in sich falschen Ansicht folgen kann, allein wegen der Autorität dessen, der diese Ansicht lehrt". H. entnimmt dasselbe einem zur Vertheidigung der Jesuitenmoral geschriebenen Werkchen von Guimenius (Pseudonym für Moya), erschienen 1657. Allein Guimenius will nur die von den Gegnern der Jesuiten formulirte Fassung der Tanner'schen Ansicht wiedergeben; wenn man letztere bei Tanner selbst nachliest, so bekommt sie ein wesentlich anderes Gesicht (Theol. schol. tom. 2. disp. 2. qu. 4. dub. 3). Das Moya'sche Werkchen benutzt H. überhaupt mit einer gewissen Vorliebe und macht sowohl über den Inhalt wie über die Pseudonymität bissige Bemerkungen; die Ehrlichkeit hätte wohl verlangt, beizufügen, daß dasselbe auch kirchlich verurtheilt wurde und noch heute im Index steht.

Eine Stufe höher in der Klimax Hoensbroech'scher Gründlichkeit steht folgende Angabe aus Viva S. J.: „Es ist erlaubt, die Schriften verschiedener Theologen zu durch-

[1]) Selbstverständlich sind diese Autoren, was die formelle Richtigkeit des Citirens angeht, zuverlässiger; aber sachlich kommen doch vielfach nur die bittersten Gegner des Probabilismus zu Wort, anderswo scheint in den Actenstücken ein der Wirklichkeit fernliegender Idealismus oder gereizte Stimmung mitzusprechen. Immerhin bietet die „Geschichte der Moralstreitigkeiten" so viele der Aufklärung bedürftige Punkte, daß eine objective Gegenschrift seitens der am meisten angegriffenen Ordensschulen recht verdienstlich wäre. Vielleicht giebt die Polemik von P. Reichmann S. J. in der Zeitschrift für Kirchengeschichte (gegen Tschackert u a.) Anlaß zur Inangriffnahme eines solchen Werkes.

ſuchen, bis man einen findet, nach deſſen Lehre man von einer Verpflichtung, z. B. Schadenserſatz zu leiſten, frei iſt" (S. 55). Viva ſpricht hier von einer Befragung (lebender) Gelehrter; er ſagt im Anſchluß an den citirten Satz, das Anſehen des Betreffenden müſſe ſo groß ſein, daß es auch gegenüber einer verbreiteten ſtrengeren Anſicht ſein Gewicht behalte; „der Frageſteller müſſe ferner — mündlich oder ſchriftlich — die Gutachten, Gründe und Beweismomente der Gegner, wenn ſie nicht ſchon bekannt ſeien, dem Gewährsmann mittheilen, damit ſie ernſthaft widerlegt werden könnten; ſonſt habe er vor Gott keine Entſchuldigung. Auch komme es nicht bloß auf die Gelehrſamkeit, ſondern vor allem auf die Gewiſſenhaftigkeit des Befragten an; denn die probabilitas beruhe zum großen Theil auf der probitas." [1] Alle dieſe weſentlichen Einſchränkungen hat H. einfach unterſchlagen.

Aehnlich verfährt H. mit dem Jeſuiten Caſtropalao. Aus deſſen Opus morale (Lugduni 1656 u. w.) giebt er in Anführungszeichen, alſo anſcheinend wörtlich, eine Stelle wieder (S. 56 f.), die im kleinen Format ſeines Buches etwas mehr als eine halbe Seite füllt, thatſächlich aber aus einer ſieben enggedruckte Folioſpalten umfaſſenden Erörterung compilirt iſt (tom. 1 disp. 2 punct. 1—4). H. hebt dabei beſonders die Bemerkung hervor, das Anſehen eines gewichtigen Theologen genüge zur Probabilität. Nun leſe man, wie ſorgfältig und umſichtig Caſtropalao verfährt, um bei der Beurtheilung moraltheologiſcher Fragen rechte Pietät und wiſſenſchaftlichen Fortſchritt zu vereinigen! Er verweiſt auf die Pflicht der Demuth und Klugheit; ſie warne davor, leichtfertig das Urtheil tüchtiger Männer zu verwerfen. Er bekämpft aber auch den falſchen Reſpect vor einer ſogenannten opinio communis; man müſſe oft nachprüfen, ob wirklich die Uebereinſtimmung beſtehe, ob die betreffenden Autoren ex professo und nicht bloß im Vorübergehen die Frage behandelten, ob ſie nicht etwa „wie Schafe oder Zugvögel" einem Schulhaupte kritiklos Gefolgſchaft leiſteten. Immerhin bleibe die Möglichkeit beſtehen, daß ein Späterer mit neuen Gründen eine Frage angreife und löſe, die vorher

[1] Viva, Damn. theses. Francof. 1711, p. 148.

in Dunkel gehüllt war. „Wie viele Wahrheiten sind zur Zeit eines Thomas und eines Bonaventura gegen die allgemeine zeitgenössische Ansicht klargestellt worden!“ (punct. 1 n. 3—10.) So erhalten fast alle Sätze, die H. aus Castropalao mittheilt, im Zusammenhang ein anderes Aussehen; das Stärkste ist, daß nach H. das Beichtkind „jedenfalls solange von einem Beichtvater zum anderen gehen darf, bis es einen findet, dessen Entscheidung ihm gefällt“, wogegen Castropalao von vornherein die Einschränkung macht, er setze bei der ganzen Frage voraus, daß das Beichtkind eine sittlich gute Absicht habe, und die praktische Bemerkung beifügt: „Auch dann ist noch zu fürchten, daß es in der Meinung, Licht zu suchen, ins Finstere geräth, und anstatt des Lehrers einen Blinden findet, der es in die Grube führt. Daher sagen Hadrian, Navarra u. s. w., ein solches Fragen sei nicht ohne schwere Sünde“ (n. 6).

Zu den besonderen Lieblingen Hoensbroech's gehört der Moraltheologe Caramuel (1606—1682), allerdings eine recht interessante Persönlichkeit, nacheinander „Wunderkind“, Cisterciensermönch, Professor, Weihbischof von Mainz, Ingenieur und Offizier, Benediktinerabt und italienischer Bischof; ein Zeitgenosse sagt von ihm, er habe „Talent für acht, Beredsamkeit für fünf, Urtheil für zwei“; nach Muratori gehörte er zu denen, die „groß im Kleinen und klein im Großen“ sind. Den Ruf der Laxheit, in dem er — als casuistischer Schriftsteller — auch bei den katholischen Moralisten steht, dem er jedenfalls auch das Interesse Hoensbroech's verdankt, hat er ohne Zweifel zum Theil verdient; zum Theil scheint dieser Ruf auf seiner Neigung zu beruhen, sich selbst und andere zu ironisiren und seinen Scharfsinn in der Aufdeckung logischer Schwächen zu zeigen; wenigstens versichert er in den späteren Auflagen seiner Theologia moralis fundamentalis, er habe bei der ersten Auflage, die großen Anstoß erregte, hauptsächlich die Absicht gehabt, verbreitete Meinungen ad absurdum zu führen. Daß ein Polemiker à la Hoensbroech bei einem so vorsichtig zu behandelnden Schriftsteller schwer hereinfallen mußte, ist sehr erklärlich; daß er es in so plumper Weise thut und an Stellen, wo es gar nicht nöthig war, ist unverzeihlich.

Zunächst wäre das Citat S. 54 zu besprechen, das von Caramuel ausdrücklich als bloße „Subtilität“ bezeichnet,

und praktisch durch ganz vernünftige Bemerkungen erläutert wird; ich verzichte darauf, weil H., wie die falsche Seitenangabe zeigt (137 statt 154), die Stelle gar nicht nachgeschlagen, sondern aus Döllinger-Reusch (S. 25) abgeschrieben hat (die letzteren berufen sich auf Henr. a S. Ignatio, der wohl eine andere Ausgabe vor sich hatte). Höchst amüsant aber ist die Geschichte von der Seereise des „Priesters Paulus" (S. 63).

„Der (fingirte) Priester Paulus unternimmt eine Seereise und nimmt aufs Schiff nur die sogenannten „kleinen Tageszeiten" (ein Theil des Breviers) mit, indem er sich auf die probabele Ansicht stützt, daß, wer die kleinen Tageszeiten bete, der Pflicht des Breviergebetes genüge. Nach der Abfahrt des Schiffes ändert er aber seine Ansicht, indem er der auch probabeln Meinung folgt, die Abbetung der Tageszeiten genüge nicht zur Erfüllung der Pflicht des Breviergebetes, und da er wegen des Mangels eines Breviergebetes (!) das Brevier nicht beten kann, so unterläßt er jetzt auch das Abbeten der „Tageszeiten". Paulus hat in keinem Falle gesündigt; denn zuerst folgte er erlaubterweise einer probabeln Ansicht, dann machte er von einem allgemeinen Menschenrechte Gebrauch, seine Meinung zu ändern, und folgte wiederum einer probabeln Ansicht." So citirt H. mit der Parenthese: Thomas und Johannes Sanchez bei Caramuel a. a. O. S. 156, 164. Wie verhält es sich aber thatsächlich? Caramuel sagt mit keinem Worte, daß dieser Casus bei einem der beiden Sanchez vorkomme; er nennt letztere nur als Gewährsmänner der beiden verschiedenen Ansichten, welche der „Priester Paulus" mit so naiver Frivolität combinirt, und thut auch das nur mit einer gewissen Reserve. Aber Caramuel selbst stellt doch den Casus auf und löst ihn unter Berufung auf „das allgemeine Menschenrecht, seine Meinung zu ändern"! Allerdings stellt er den Casus auf, er giebt auch — dialektisch und versuchsweise (tanquam qui vincere nolo) — zunächst die angegebene Lösung, verweist aber schon hier (S. 157) auf eine spätere ernsthafte Lösung. Diese lautet nun gerade entgegengesetzt: Da der Priester die Pflicht hat, das kirchliche Officium zu beten, so muß er auch die Mittel dazu anwenden und diejenige Ansicht, für die er sich einmal entschieden hat, festhalten (S. 164). — Man fragt sich: Sind solche

Proben von Quellenmißhandlung überhaupt noch aus bloßer Flüchtigkeit zu erklären? Und dabei wagt es H., dem hl. Alphons „schriftstellerische Liederlichkeiten" vorzuwerfen (S. 96)!

Der letzte Casus war übrigens ganz geeignet, dem Verfasser die Falschheit seiner emphatischen Behauptung zu zeigen, daß der alte Probabilismus einfach weiter lebe und nie eine ernste Correctur seitens der „Statthalter Christi" erfahren habe (S. 69, 445). Denn auch jede der beiden Ansichten, auf die der „Priester Paulus" abwechselnd sich stützt, ist nach gewissen von Alexander VII. und Innocenz XI. verurtheilten Thesen [1]) heute längst aufgegeben; die Verpflichtung zum Breviergebete, wie sie bei allen neueren Casuisten formulirt ist, wird dem Laien eher nach Rigorismus als nach dem Gegentheil aussehen.

IV.

Die Casuistik, der H. vorzugsweise seine Argumente für die Widergöttlichkeit der katholischen Moral entnimmt, wollte ihrem Begriffe nach nicht die fundamentalen und erhebenden Grundideen des christlichen Handelns darlegen und begründen, die gerade der katholische Glaube in so unvergleichlicher Klarheit und Sicherheit festhält, denen das katholische Gewissen den Ernst und die übernatürliche Richtung seiner Lebensauffassung verdankt: sie wollte vielmehr die aus jenen Grundsätzen sich ergebenden Einzelpflichten bis in ihre vielgestaltigen praktischen Consequenzen verfolgen, die Zweifel, die auf der Peripherie des sittlichen Bewußtseins auftauchen, in möglichst objectiver Weise lösen. Bei dem Reichthum und Wechsel der menschlichen Lebensformen mußten diese Versuche, je mehr sie in concrete und verwickelte Einzelheiten sich einließen, um so häufiger zu auseinandergehenden Ansichten und Lösungen führen. Da es den Scholastikern, wie der berühmte Protestant Hugo Grotius anerkennt, Pflicht der christlichen und wissenschaftlichen Bescheidenheit zu sein schien, bei solchen Meinungsverschiedenheiten das eigene Urtheil nicht für unfehlbar zu halten, da ferner die willkürliche Auflegung

[1]) prop. damn. Alex. VII. n. 34; Innoc. XI. n. 54.

einer schweren Pflicht seitens des Beichtvaters als ein Eingriff in die sittliche Freiheit des einzelnen, eine Gefährdung des Seelenheils vieler Beichtkinder, eine Erschütterung der einheitlichen Seelsorgepraxis erschien, so betonte der Probabilismus den Grundsatz, daß man zwar strengere Ansichten in Form des Rathes dem Beichtkinde ans Herz legen, daß man aber nur solche Forderungen mit dem Gewichte einer absoluten Verpflichtung, deren Tragweite für das jenseitige wie für das kirchliche Leben so gewaltig ist, verkünden dürfe, die mit moralischer Gewißheit zu Recht bestehen.

Es ist bezüglich der casuistischen Werke schon angedeutet worden, daß sie fast ausnahmslos nicht zum Gebrauche der Laien, sondern der Beichtväter bestimmt sind, daß sie nicht direct auf das Leben einwirken, sondern dem sittlichen Berather und Bußrichter gewisse objective Anhaltspunkte bieten wollen, die es ihm erleichtern, auf Grund seiner theologischen und asketischen Bildung, seiner persönlichen Erfahrung und Gewissenhaftigkeit im Einzelfalle je nach den Umständen die richtige Entscheidung zu treffen. Mit Rücksicht auf diesen Leserkreis konnten die Urheber jener Werke freier und unbesorgter auch auf heikle Fragen eingehen, ohne genöthigt zu sein, stets jene Einschränkungen und Cautelen beizufügen, die vor einem gemischten Leserkreise zur Verhütung von Mißverständnissen geboten gewesen wären. Diese Freiheit der Fragestellung wurde noch begünstigt durch die Neigung der Scholastik, vor allem der späteren, alles Unklare in einer Materie, auch das Entlegenste, begrifflich aufzuhellen, die dogmatischen und sittlichen Ideen bis in ihre äußersten Verzweigungen zu verfolgen; ohne Scheu vor dem Unschönen, Kleinlichen, Abstrusen häufte man Schwierigkeiten und Distinctionen, um dem Wahren, wie man glaubte, näher zu kommen.

Aus diesen praktischen und methodischen Gesichtspunkten, die bei Würdigung der Casuistik zu beachten sind, erklärt es sich, daß in ihren Debatten nicht selten laxe und bedenkliche Meinungen hervortraten. Die praktische Versuchung, durch übergroße Milde der sittlichen Schwäche des Sünders zu begegnen und aufzuhelfen, wurde natürlich stärker, wenn in weiten Kreisen sittliche Uebelstände, sociale Härten und Unordnungen eingerissen waren und die Tugend erschwerten. Einige der von Alexander VII. 1665 und Innocenz XI.

1679 verurtheilten Thesen verdanken z. B. ihre Entstehung offenbar der Rücksicht auf den seit dem 16. Jahrhundert aufgekommenen oder krankhaft gesteigerten Ehrbegriff, der noch heute im Duellwahn fortwuchert, der aber aus der katholischen Moral schnell und vollständig ausgeschieden wurde. Auch die Ausbildung der Lehre vom geheimen Vorbehalt bei den Casuisten ist ohne Zweifel zum Theil ein Reflex der socialen und rechtlichen Mißstände in der Zeit des Faustrechts und in der Periode absolutistischer Willkür. Es wäre das höchste Unrecht, aus einzelnen unhaltbaren Entscheidungen, die bald von übertriebener Milde, bald von spitzfindiger Gelehrsamkeit eingegeben wurden, auf sittliche Leichtfertigkeit der Urheber zu schließen; diese Männer waren, wie auch ihre Gegner zugeben, persönlich ernst und sittenrein, vielfach als Seelsorger und asketische Schriftsteller eifrig für die Hebung der Sittlichkeit thätig.

Noch manches wäre zu sagen, um Wesen und Ziel der Casuistik im ganzen zu rechtfertigen, Auswüchse und Mängel im einzelnen, wenn nicht zu entschuldigen, so doch zu erklären[1]); aber was nützt das einem Buche gegenüber, das in keinem Theile ein wirklich gerechtes Bild der Casuistik entwirft? Das einzige, was hier helfen kann, ist der concret und unwiderleglich geführte Nachweis unwahrer Darstellung. Nach einer kleinen Blüthenlese, die zerstreute Stichproben aus verschiedenen Abschnitten ergaben, will ich diesen Nachweis etwas eingehender an dem Kapitel von der Unwahrhaftigkeit und reservatio mentalis führen.

Vom hl. Alphons citirt H. S. 107 den Satz: „Verstorbene zu verfluchen ist keine Todsünde" (IV, 130). Gewiß eine durchaus lieblose und unchristliche Behauptung! Wer ahnt, daß es sich um die Frage handelt, ob ein bestimmtes italienisches Fluchwort nicht überhaupt, sondern als Blasphemie (Gotteslästerung) schwer sündhaft sei? Da man nach den katholischen Moralisten auch indirect eine Gotteslästerung begehen kann, z. B. durch Schmähung von Heiligen oder heiligen Sachen, so behaupteten manche, das genannte Fluchwort sei wegen der besonderen Verbindung der Verstorbenen mit Gott eine solche indirecte Gotteslästerung, und deshalb, wenn irgendwie freiwillig, auch ohne besondere

[1]) Vergl. Die kath. Moral S. 19 ff.

schlimme Absicht schwere Sünde. Nur dies bestreitet Alphons; dagegen giebt er ausdrücklich zu, was übrigens selbstverständlich ist, daß jede ernsthafte Verwünschung eines Menschen, des todten wie des lebenden, eine schwer sündhafte Verletzung der Liebe ist.[1])

Ebenfalls auf Alphons wird die Lehre zurückgeführt S. 142: Wer in plötzlichem Zorn einen andern getödtet hat, ist zu keinem Schadenersatz verpflichtet, weil solch ein Todtschlag keine Tod-, sondern nur eine läßliche Sünde ist. (IV, 552, 696.) — Auch dieser Satz ist der Fassung und dem Sinne nach entstellt; Busenbaum sagt bei Alphons, daß eine Restitutionspflicht für schwere Schädigung auch eine schwere Schuld zur Voraussetzung habe. „Daher ist man entschuldigt, wenn man z. B. einen getödtet hat aus plötzlichem Zorn nach Art eines motus primo primus, oder wenn man aus Vergeßlichkeit die Kerze nicht ausgelöscht hat und dadurch ein Brand entsteht. Wenn man aber bei gefährlichen Handlungen die Gefahr merkt und diejenige vorbeugende Sorgfalt, welche Menschen desselben Standes gemeinhin aufwenden, unterläßt, so sündigt man schwer und muß den erwachsenden Schaden ersetzen." Wenn man weiß, was der Ausdruck motus primo primus in der Moral bedeutet — Alphons erklärt ihn als Affect, der aller freien Willensstimmung vorhergeht (l. 2, XXV) —, so verliert der Satz alles Anstößige.

Was wird der arglose Leser ferner denken, wenn er bei H. S. 150 liest: „Aufmerksamkeit auf seiten des Priesters ist bei der Spendung eines Sacraments nicht erforderlich (Lig. VI, 14)." Der kurze Satz durfte nicht in Anführungszeichen, sondern höchstens als Inhalt einer längeren Ausführung des hl. Alphons citirt werden; thatsächlich geht aber auch der Inhalt der Stelle dahin, daß zur Gültigkeit eines Sacraments wohl die Hinwendung des Geistes auf den Zweck der Handlung, aber nicht die actuelle Aufmerksamkeit auf denselben während der Spendung erforderlich sei; dagegen sei diese Aufmerksamkeit zur Erlaubtheit der

[1]) Theol. mor. IV, 130 verweist A. auf II, 83: „Maledictio, qua quis optat vel imprecatur alteri malum sub ratione mali, est ex genere suo mortale". Vergl. auch Epist. resp. zu IV, 132: „Maledicere tunc est peccatum mortale, cum maledictio est formalis . . . cum quis animo pravo optat, ut illis eveniat malum."

Spendung „erforderlich“: „alle sagen, daß der Spender *sündige*“, wenn er freiwillig sich zerstreut.

Wiederholt citirt H. ohne jede Bemerkung casuistische Meinungen, die ausdrücklich seit Jahrhunderten von der Kirche verworfen sind (S. 208 u. prop. damn. 15. Innoc. XI.; S. 275 o. prop. damn. 18. Alex. VII). Aus dem Satze, daß bisweilen die *Zulassung*, das Nichthindern einer Sünde anderer, um wichtiger Zwecke willen erlaubt sei (Nichtverschließen einer Schublade, um einen Dieb festzustellen und zu bessern), folgert er, daß nach der Jesuitenmoral schlechte Mittel, wie *Diebstahl* (!), durch den guten Zweck erlaubt werden, daß also der Grundsatz: „Der Zweck heiligt das Mittel“ thatsächlich jener Moral zur Last falle (S. 215).

Eine der directesten Fälschungen — zugleich eine sprechende Einleitung zu der entrüsteten Klage Hoensbroech's über die „Unwahrhaftigkeit“ der ultramontanen Moral — ist die Art und Weise, wie er unter der Ueberschrift „Verleumdung“ (S. 240 f.) Aeußerungen des Redemptoristen Aertnys unterbringt, die sich gar nicht auf die Verleumdung beziehen. „Nach genügend probabeler Ansicht ist es keine Todsünde, dem einen oder anderen zuverlässigen Manne, auch ohne Grund, schwere Vergehungen anderer zu erzählen.“ Nach der Ueberschrift „Verleumdung“ sollte man an Erzählung eines *erdichteten* Vergehens denken. Natürlich denkt aber Aertnys nur an die Mittheilung eines *wahren* Vergehens. H. geht aber weiter. In dem folgenden Artikel, dem Aertnys die Ueberschrift giebt: „Gründe, welche die *Offenbarung* eines fremden Fehlers rechtfertigen“, in dem als dritter „Grundsatz“ an der Spitze steht: „Die Verleumdung oder Beilegung eines unwahren Vergehens ist *nie erlaubt*“, sagt A. am Schlusse, man dürfe zum Schutze der eigenen Ehre, um der *ungerechten* Anklage eines anderen ihr Gewicht zu nehmen, so viel von dessen Fehlern offenbaren, als der Zweck der gerechten Vertheidigung erfordert. Der Umstand, daß hier A. einigemal den Ausdruck „infamare“ gebraucht, der an sich sowohl wahre als falsche Aussagen bedeuten kann, giebt H. Veranlassung, dem evidenten Zusammenhang entgegen folgende, überdies verstümmelte „Uebersetzung“ zu liefern: „Ist es erlaubt, den eigenen Ruf zu schützen durch *Verleumdung* des Verleumders? Ist dein Ruf ungerechterweise geschädigt

worden, und nützt die Verleumdung des Verleumders, um ihn unglaubwürdig zu machen, so ist es erlaubt"!

Welche Geistesverfassung setzt es voraus, in demselben Satze, in dem man anderen die Gestattung der Verleumdung vorwirft, selbst eine Darstellung zu liefern, die objectiv nichts anderes ist als eine schwerwiegende Verleumdung! Und ein solcher Mann behauptet schließlich: „Für die ultramontane Moral bedeutet das Ja Nein und das Nein Ja. Unwahrheit und Unwahrhaftigkeit sind an Stelle von Wahrheit und Wahrhaftigkeit getreten." „Die ultramontane Moral hat den Eid zur Farce, zur Komödie gemacht" (S. 585 f.).

Diese Anschuldigung gründet H. vor allem auf die Ansichten der Moralisten über mehrdeutige Ausdrücke und Mentalrestriction. Eine positive Darlegung der diesbezüglichen Lehren würde hier zu weit führen; ich bemerke nur, daß manche, besonders ältere Formulirungen und casuistische Anwendungen der betreffenden Sätze entschieden zu weit gehen, daß aber andererseits die meisten Kritiker der Casuistik, auch solche, die vorurtheilsfreier prüfen als H., den Sinn wichtiger Aufstellungen mißverstehen, die klaren Einschränkungen, die dem Mißbrauch vorbeugen sollen, übersehen.[1]) Hier genügt es zu zeigen, daß niemand, dem es um Erforschung der Wahrheit zu thun ist, sich auf Hoensbroech's Quellenmaterial stützen darf. Das ganze Werk ist selbst, möchte ich sagen, eine einzige große reservatio mentalis! Eine Zweideutigkeit, halb Wahrheit, halb Falschheit, ist „die Göttlichkeit" des Papstthums, die H. widerlegen will; eine Zweideutigkeit die „Unveränderlichkeit" der katholischen Moral, die „Verantwortung" des Papstes für die theologische Litteratur; mehr als eine Zweideutigkeit die „Irrthumslosigkeit" des hl. Alphons. Auf Zweideutigkeit und geheimen Vorbehalt wurden wir geführt, als wir soeben hörten von der „Verfluchung" des Nächsten, die Alphons so leicht nehme, von der Tödtung „im Zorn", die nicht zur Restitution verpflichte, von der Andacht, die nicht „erforderlich" sei zur Sacramentenspendung, von der „infamatio", die durch Nothwehr erlaubt werde — alles Worte, die einen mehrfachen Sinn zulassen, von H. aber gegen den offenbaren Sinn der Autoren gedeutet oder ver-

[1]) Vgl. hierüber: Die kath. Moral, S. 55—68.

werthet werden. Solche Mentalrestrictionen würde allerdings kein katholischer Moraltheologe gestatten! Die Wissenschaft kennt überhaupt keine Mentalrestriction, vor allem nicht diejenige Wissenschaft, die der Menschheit über ihren höchsten Wahrheitsschatz, Sittlichkeit und Religion, Aufklärung geben will; am allerwenigsten sollte eine „Wissenschaft" sie kennen, die mit dem Versprechen einer „allseitigen" Behandlung ihres Gegenstandes anhebt und über die Unwahrhaftigkeit anderer mit feierlicher Strenge zu Gericht sitzt.

Nehmen wir als Probe der Akribie Hoensbroech's aus seinem Kapitel „Wahrhaftigkeit" das Referat über den Jesuiten Laymann, von dem H. selbst sagt, daß „sein großes Ansehen unbestritten ist". Auf stark einer Seite citirt H. eine Reihe von Sätzen aus Laymann's neun Folioseiten füllenden Abhandlungen über die Lüge und den falschen Eid, natürlich so, daß die günstigen, sittlich-ernsten Bemerkungen des trefflichen süddeutschen Theologen († 1635) fast ganz unterdrückt werden (S. 233 f.). Aus der ersten Abhandlung führt er nur die Definition der Amphibolie (Redeweise mit doppeltem Sinn) an und das kurze Urtheil: „Zweideutigkeiten sind keine Lügen." Im Original schließen sich daran eingehende Erörterungen, die direct den Zweck haben, einer laxen und willkürlichen Doppelsinnigkeit entgegenzuarbeiten. So verwirft Laymann jeden rein inneren Vorbehalt, der eine objectiv klare Redeweise anders deutet, und stellt ihn der Lüge gleich. „Wäre eine solche Mentalrestriction fähig, den Charakter der Lüge aufzuheben, so würde ein hinlänglich schlauer Mensch überhaupt nie mehr eine Lüge oder einen Meineid begehen."[1]) So bekämpft er diejenige Mentalrestriction, die „den Sprachgebrauch der Menschen ignorirt und weder explicite noch implicite in der äußeren Rede enthalten ist". „Dagegen, so fährt er fort, ist es Gewohnheit auch einsichtiger Männer, vor allem, wenn sie über Dinge gefragt werden, die sie nicht verrathen wollen oder dürfen, nicht alles, was sie denken, offen auszusprechen, sondern es zum Theil stillschweigend oder implicite in die Rede hineinzulegen, so zwar, daß der Hörer es, wenigstens im allgemeinen und einschließlich, leicht bemerken kann; denn, wenn er es in diesem

[1]) L. IV. tr. 3. c. 13. n. 6. 7.

Falle nicht bemerkt, läßt man nur zu, daß er sich durch seine eigene Unkunde täuscht; und zwar ist diese Zulassung bisweilen erlaubt, wenn ein dringender Grund es fordert. So wird z. B. der Rath eines Fürsten, wenn ihn jemand böswilligerweise nach Dingen fragt, die er nicht verrathen darf, bisweilen ohne Lüge antworten: Ich weiß es nicht, nämlich so, daß ich es sagen oder offenbaren dürfte." Aehnlich verhalte es sich mit dem Beichtvater, wenn er nach Vergehen, die er nur aus der Beichte kennt, gefragt wird; das Wort: „Ich weiß es nicht", werde eben hier nach vernünftigem Sprachgebrauch von der außersacramentalen Kenntniß verstanden. „Wenn aber die Art des Ausdrucks oder die Umstände solche sind, daß das Wort: nescio eine Unkenntniß nach jeder Richtung bedeutet, wenn z. B. der Beichtvater genöthigt wird zu sagen, ob er es in irgend einer Art und Weise wisse, so würde er im eigentlichen Sinne lügen, wenn er das Wort: ‚Ich weiß es nicht' dem anderen gegenüber gebrauchte, innerlich denkend: ‚so daß ich es dir sagen dürfte'; er muß vielmehr antworten, jede Frage solcher Art sei nutzlos, da er in jedem Falle — des Wissens oder Nichtwissens — keine Antwort zu geben habe."[1]) Auch später hebt Laymann wiederholt hervor, daß häufig eine an sich mehrdeutige Redeweise durch die Art der Frage oder der Antwort und durch andere Umstände auf einen bestimmten Sinn zugespitzt werde, wo dann sofort auch die Möglichkeit der Amphibolie aufhöre; es komme eben nicht auf die „absolute und materielle" Bedeutung eines Wortes an, sondern auf den ganzen Zusammenhang und den Gebrauch der Sprache. Ebenda betont er, daß auch bei wirklich erlaubten Ausdrücken stets ein dringender Grund zur Aequivocation vorliegen müsse. Denn wenn sie im anderen Falle auch keine eigentliche „Lüge" wäre, sie wäre doch „dolus malus und eine Sünde gegen die Tugend der Wahrhaftigkeit, die uns durch ihr affirmatives Gebot im Interesse des gesellschaftlichen Zusammenhanges und des öffentlichen Wohles verpflichtet, jedesmal die Wahrheit auszusprechen und dem anderen kundzuthun, um welche es sich handelt und nach der man gefragt wird . . . Wenn man ohne den Grund einer gerechten Nothwendigkeit sich in schlauer Weise einer (wirk-

[1]) n. 7.

lichen) Aequivocation oder einer anderen Zweideutigkeit zur Täuschung des Nächsten bedient, so sündigt man, wenn nicht durch Lüge, so doch in gleicher Weise gegen die Tugend der Wahrheit und Einfalt, als wenn es Lüge wäre. Hier ist folgende Bemerkung am Platze. Da für das Menschengeschlecht nichts natürlicher und ersprießlicher ist, als daß in demselben Liebe, Treue und Gemeingefühl herrscht, so muß eine Sünde, welche diese gegenseitige Einheit, Treue und Liebe verletzt, als höchst verderblich und verabscheuenswerth angesehen werden. Eine solche ist aber die Zweideutigkeit (animi duplicitas), ein Charakterzug nicht der Guten und Weisen, sondern der Schlauen und Verdorbenen, die nur ihren eigenen Vortheil suchen, nicht die Sache Gottes und des Staates, und häufig zu Haß, Zwietracht, Aufruhr und schlimmen Schäden in der Gesellschaft Anlaß geben, so daß sie mit Recht von allen gemieden werden sollten nach der Mahnung (Sir. 37, 23): Qui sophistice loquitur, odibilis est". [1])

Von all diesen Ausführungen erfährt der Leser Hoensbroech's keine Silbe; H. stellt vielmehr, ohne durch irgend ein Zeichen die Lückenhaftigkeit seines Referats anzudeuten, ebenso aphoristisch den weiteren, geradezu horrenden Satz als Aeußerung Laymann's hin: „Obwohl die Ansicht probabel ist, daß jeder promissorische Meineid eine Todsünde ist, so ist die entgegengesetzte Ansicht doch probabeler", also daß der „Meineid" läßliche Sünde sein könne. H. wird sagen, er habe nur wörtlich übersetzt; Laymann gebrauche wirklich den Ausdruck periurium promissorium. [2]) Aber jeder katholische Theologe weiß a priori — auch H. muß das wissen —, daß ein Moralist wie Laymann nicht den Meineid als unter Umständen läßlich sündhaft angesehen haben kann. Dem Kenner des Lateinischen braucht man eben nicht zu sagen, daß periurium nicht bloß den Meineid bedeutet, sondern auch die Nichterfüllung eines aufrichtig gegebenen Eides. In unserem Falle war ein Mißverständniß überhaupt nicht möglich, da Laymann ausdrücklich auf die verschiedene Bedeutung von periurium aufmerksam macht, [3]) da er ferner jeden Falschschwur, auch

[1]) n. 11.
[2]) c. 14. n. 6.
[3]) n. 1.

den in leichter Sache, als Todsünde bezeichnet,[1]) da er endlich in der Begründung des von H. citirten Satzes so deutlich wie möglich sagt, daß er unter periurium promissorium das Nichthalten eines ernsthaften Versprechens versteht. Hierbei, so bemerkt er, komme es auf die Größe und Wichtigkeit des Unterlassenen an; beim falschen Eide sei eine solche Abstufung nicht möglich, da dessen Bosheit in der formellen Unwahrheit, für welche Gott als Zeuge in Anspruch genommen wird, beruhe. „Jedes periurium im eigentlichen Sinne schließt die Lüge ein; wer aber ein Versprechen, das er dem anderen mit Wahrheit und Aufrichtigkeit gegeben hat, später verletzt, begeht keine Lüge, sondern eine Untreue. Also enthält bei einem beschworenen Versprechen die Verletzung desselben nicht einen eigentlichen Meineid, sondern eine specifisch andere Verunehrung Gottes.“ [2]) Diese Verunehrung braucht aber, da die Beherrschung der Zukunft nicht in so absoluter Weise möglich ist, wie die Bekundung des gegenwärtigen Willens, nicht immer schwere Sünde zu sein. — Diese Auffassung ist keineswegs lax; sehr gefeierte protestantische Theologen neuerer Zeit haben aus ähnlichen Gründen alle promissorischen Eide für bedenklich erklärt, sofern sie mehr aussagen wollen, als den gegenwärtigen Entschluß des Schwörenden.[3]) Wer wollte auch z. B. jede minimale Uebertretung eines militärischen Reglements deshalb für eine Todsünde erklären, weil der Offizier geschworen hat, alle Vorschriften und Befehle seiner Vorgesetzten genau zu erfüllen!

Dasselbe Verfahren, ungünstig Klingendes mitzutheilen, die ernst und würdig gehaltene Erläuterung zu unterdrücken, charakterisirt das Weitere, das H. aus Laymann citirt. Zum rechten Verständniß dessen, was Laymann über Amphibolie beim Eide sagt, erinnere ich daran, daß er eine mehrdeutige Antwort auf eine ganz eindeutige Fragestellung überhaupt nicht als Amphibolie anerkennt. Aber auch wenn die Antwort mit der wirklichen oder legalen Intention der Frage sich vereinbaren läßt, ist die Doppelsinnigkeit bei rechtmäßiger Befragung durch den Richter

[1]) n. 2.
[2]) n. 6, II.
[3]) Rothe, J. Köstlin, s. Realencykl. für protest. Theologie, 3. A. V, S. 242.

oder bei sonstigen Geschäften, die auf gegenseitigem Vertrauen beruhen, eine dem Meineid ähnliche schwere Sünde (quodammodo periurium). „Denn da der Zweck des Eides die Bekräftigung der Wahrheit sowie der Verträge und Versprechungen unter den Menschen ist, so entnerven und zerstören diejenigen seine Kraft und Wirksamkeit zum großen Schaden der menschlichen Gesellschaft, welche den Eid mißbrauchen zum Schein der Unwahrheit oder zur ungerechten Verheimlichung der Wahrheit, um nichts zu sagen von den Aergernissen, die gewöhnlich mit solchen unsittlichen Eiden verknüpft sind." [1])

So könnte man, wenn der Raum es gestattete, auch die einzelnen aus Laymann angeführten Beispiele durchgehen und die Scrupellosigkeit der Hoensbroech'schen Mentalreservationen constatiren. Nicht bloß zu einzelnen Fällen macht Laymann verständige Anmerkungen, am Schluß der Beispielsammlung fügt er die wichtige allgemeine Bemerkung an: „Diese Entscheidungen neuerer Theologen müssen als probable Begründung die Thatsache voraussetzen, daß es menschliche Gewohnheit ist, die Antwort mit der Intention des Fragestellers in Einklang zu setzen, so daß man von der Antwort nicht mehr erwartet, als der andere gefragt hat. Der Richter z. B. will, wie man annimmt, bloß wissen, ob der Angeklagte (es handelt sich um eine Darlehnsschuld) einen Vertrag geschlossen hat, aus dem er jetzt noch verpflichtet ist. Wenn aber der Richter über diese Intention hinausgeht und mehr in die Frage hineinlegt, so würde es Lüge sein, in der angegebenen Weise seine Frage zu eludiren. In diesem Falle nützt auch die Unterscheidung nichts, ob der Richter gesetzmäßig fragt oder nicht; denn wenn man auch auf eine gegen das Gesetz gestellte Frage nicht die Wahrheit zu bekennen braucht, so darf man doch nicht lügen; es ist aber Lüge, auf die bestimmte Frage des Richters, ob man überhaupt nie jenes Darlehen empfangen habe, schlechthin zu leugnen mit der stillschweigenden Clausel, „so daß ich es bekennen müßte". [2])

Die Ausführlichkeit, mit der ich einem alten Moralisten das Wort gegeben habe, wird hoffentlich nicht ganz zwecklos sein; sie zeigt an einem Beispiele, wie großes Miß-

[1]) n. 7.
[2]) n. 8.

trauen Hoensbroech und ähnlichen Polemikern gegenüber am Platze ist. Wenn ich zum Schluß noch einige Bemerkungen über den hl. Alphons anfüge, so mache ich von vornherein das ehrliche Geständniß, daß seine Ausführungen über den Punkt an allgemeiner Klarheit und Gründlichkeit die Laymann's nicht erreichen, bei einzelnen Casus auch wirklich eine unglückliche Lösung bieten oder wenigstens nicht entschieden ausschließen. Der Grund liegt wohl darin, daß er als Casuist überhaupt der principiellen Darlegung und Begründung der Lehrsätze nicht so eingehend sich widmet, wie die hervorragenden Moraltheologen des Jesuitenordens Suarez, Lugo, Laymann und andere. Dennoch spricht auch er die Grundsätze, die für die richtige Lösung der in Betracht kommenden Fragen maßgebend sind, deutlich aus; nur bei einseitig-parteiischer Auffassung ist es möglich, eine „Gerichtsverhandlung unter den Auspicien des hl. Alphons von Liguori" so zu gestalten, wie H. es versucht (S. 154 ff.)[1]) H. fingirt eine Scene vor einer staatlichen Untersuchungsbehörde, bei der ein Professor, der in den Lehrkörper einer evangelischen Hochschule unter der ausdrücklichen Bedingung, nichts gegen die evangelische Lehre zu unternehmen, aufgenommen worden ist, sich über den Bruch des geleisteten Eides zu verantworten hat. H. legt ihm eine ganze Litanei von angeblich durch Alphons gestatteten Entschuldigungen in den Mund. Die ganze plumpe Satire steht auf einem morschen Fundamente. Alphons gestattet weder einen fingirten Eid noch eine mehrdeutige Aussage, wo das öffentliche oder private Recht die eidliche Aussage fordert. Ein Eid, der auch bei wahrhafter Absicht bloß äußerlich sine animo iurandi geschworen wird, ist schwere Sünde, wenn „er bei Verträgen oder vor dem Richter geschworen wird" (IV, 172, I); ebenso „sündigt derjenige schwer, welcher eine mehrdeutige Redeweise gebraucht, wenn der Eid rechtlich gefordert wird wie z. B. vom Richter oder einem Vorgesetzten in wichtiger Sache" (n. 170); „dasselbe gilt von dem Eid bei gegenseitigen

[1]) Die Gegner übersehen vor allem, daß bei den casuistischen Entscheidungen Liguori's das damalige Proceßrecht zu Grunde zu legen ist; nach den Ausführungen eines Juristen sind von diesem Standpunkt aus die „Beispiele sämtlich juristisch und moralisch unanfechtbar" (Dr. Hillebrand, Katholik 1899 II, 119).

Verträgen, da sonst eine Ungerechtigkeit gegen den andern Theil vorläge" (n. 154). Nun sagt aber H., daß der betreffende Professor jenen Eid vor dem Minister, also seinem Vorgesetzten abgelegt, daß er auch nur unter der erwähnten ausdrücklichen Bedingung in den Lehrkörper aufgenommen wurde. Also liegen beide Voraussetzungen vor, die gesetzmäßige Forderung durch die Obrigkeit und die contractliche Art der Verbindlichkeit. Der zweite Einwand, der die ganze Fiction aufhebt, ist die Unmöglichkeit, in unserem Falle die iusta causa, den „sittlich guten Zweck", den Alphons für jede Mentalrestriction fordert, aufzuweisen; Alphons, und der katholische Theologe überhaupt, faßt die Pflicht des äußeren Bekenntnisses des Glaubens so ernst auf, daß er sich einen gerechten Grund zur Verheimlichung und Verhüllung der Wahrheit bei diesem Bekenntnisse überhaupt schwer vorstellen kann, erst recht nicht, wo es sich um ein öffentliches Lehramt handelt. Es verlohnt sich nicht, auf einzelne besonders läppische Ausflüchte des „Angeklagten" näher einzugehen. Die 10. Antwort: „Zur Zeit, als ich den Eid leistete, hielt ich seinen Inhalt für richtig und gut, jetzt aber nicht mehr, weshalb ich die eidliche Verpflichtung nicht mehr anerkennen kann (l. 4. n. 187)", ist als Citat nicht zu beanstanden; sie bietet aber sachlich eine hübsche Gelegenheit, den Spieß umzudrehen, den Blick aus der imaginären Welt, in der H. am sichersten seine Triumphe feiert, mehr in die Nähe der Wirklichkeit zurückzulenken.

Es wird selten vorkommen, daß ein Hochschullehrer, der sich auf die evangelische Lehre und Kirche in dieser oder jener Form verpflichtet hat, durch das Studium des hl. Alphons in seiner Treue erschüttert wird, oder daß umgekehrt ein Schüler des hl. Alphons an einer „satzungsgemäß evangelischen" Hochschule den Eid ablegt, die protestantische Lehre nicht angreifen zu wollen. Weit näher läge es für H., darüber nachzudenken, welche Wirkungen das „freieste Christenthum", zu dem er sich bekennt, nach dieser Richtung hin ausübt. Sollte es nicht bei der jetzigen Lage der protestantischen Theologie viel eher auf jener Seite vorkommen, daß ein Hochschullehrer oder Geistlicher erklärt, er könne eine frühere Verpflichtung auf kirchliche Bekenntnisse nicht mehr als verbindlich anerkennen, weil er über den Inhalt ein anderes Urtheil habe, wie früher?

Haben wir nicht in den letzten Decennien wieder und wieder Klagen gehört über die „unerträgliche Spannung zwischen der persönlichen Ueberzeugung und den kirchlichen Formeln", die den liberalen Theologen zu Mentalreservationen bedenklichster Art nöthigt sowohl bei seiner Verpflichtung auf die Symbole wie bei seiner Amtsführung? „Um was es sich handelt", schrieb Steudel in seiner Schrift gegen die Württemberger Kirchenbehörde, „das ist die Möglichkeit der Wahrhaftigkeit im Pfarramte."[1]) Jedenfalls wird der Grundsatz, daß ein in gutem Glauben geleisteter Eid nachträglich wegen geänderter Verhältnisse oder geänderter Erkenntniß seine Verpflichtung verlieren kann, von niemanden als sittengefährlich verurtheilt werden, der sich über Wesen und Zweck des Eides klar geworden ist. Wie wollte übrigens H. sich selbst vertheidigen, wenn ihm jemand den Bruch der religiösen Verpflichtung, die er mit dem Ordensgelübde übernommen, zum Vorwurf macht?

Die Würdigung der Gründe, der „causae iustae" und „fines honesti", von welchen die Casuistik ihre Befreiungen und Ausnahmen abhängig macht, liegt im einzelnen in der Sphäre der persönlichen Gewissenhaftigkeit. Daß das katholische Gewissen bei solcher Erwägung den Egoismus und die Willkür walten läßt, ist eine jener beleidigenden Insinuationen, die so oft laut oder unausgesprochen den polemischen Aeußerungen der Gegner zu Grunde liegen. Und doch sollte die herrschende Stellung, welche die Religion im Leben des Katholiken einnimmt, das Ueberwiegen des Jenseitsgedankens, das man sonst der katholischen Moral zum Vorwurf macht, der mächtige Eindruck der dogmatischen und cultischen Vorstellungen, die sich auch an die Eidesleistung knüpfen, den Gedanken nahelegen bezw. die Thatsache bestätigen, daß das Gewissen des gläubigen Katholiken bei allem, was mit dem Eide in Verbindung steht, wahrlich eher zur Aengstlichkeit als zur Leichtfertigkeit geneigt ist. Die Gefahren für die auf dem Eide beruhende Sicherheit des Rechtslebens liegen zweifellos viel mehr in dem Schwinden des Glaubens an den persönlichen Gott und die ewige Vergeltung außerhalb der Kirche. Welchen Widerhall kann die strengste Eideslehre und Eidesvermahnung in einem Gemüthe finden,

[1]) Meine Amtsenthebung. Selbstverl. 1896. S. 31.

das keinen allwissenden und allmächtigen Zeugen der menschlichen Gedanken und Worte mehr anerkennt!

Uebrigens gehören, wie schon angedeutet, die meisten der fraglichen casuistischen Unterscheidungen und Ausnahmebestimmungen zu einem selbst in der Theorie mehr und mehr absterbenden Zweige der Büchermoral, der in der Praxis der Kirche gegenüber den für die Menge allein bedeutungsvollen und verständlichen Mahnungen des zweiten und achten Gebotes vollständig verschwindet. Bei wirklichen Conflicten, die das Leben aufdrängt, ist subjective Willkür gewiß verdammenswerth, aber auch verständnißloser Rigorismus nicht heilsam; eine werthvolle Schutzwehr gegen die Gefahr des Subjectivismus und des eitlen Selbstbetrugs liegt ohne Zweifel in der Berathschlagung mit einem unparteiischen Rathgeber und Vertrauensmann, wie ihn der Katholik in seinem Beichtvater besitzt.

V.

Ein Gebiet, das sich schon bei flüchtigem Durchblättern des Buches von H. unangenehm aufdrängt, kann auch bei dieser Besprechung nicht ganz umgangen werden, das des geschlechtlichen Lebens. Was der Verfasser hier leistet, sei es durch breite Auszüge aus der moraltheologischen Behandlung des sechsten Gebotes, sei es durch Angaben über die katholische Verachtung der Ehe und des weiblichen Geschlechtes, fordert glücklicherweise so sehr den Widerspruch jedes vornehm empfindenden und ruhig denkenden Menschen heraus, daß wir uns auf einige schlagende allgemeine Feststellungen beschränken, hinsichtlich des unerquicklichen Details aber mit der erneuten und begründeten Mahnung zum schärfsten, skeptischen Mißtrauen begnügen können.

H. hatte schon vor einem Jahre in einem Beitrag zur „Liguori-Moral" (Berlin 1901) die Darstellung eines neueren Moralisten über das sechste Gebot und die Ehe wörtlich ins Deutsche übersetzt. Diese Darstellung ist in seinem neuen Werke abgedruckt und durch eine Menge von Auszügen, besonders auch aus älteren casuistischen Werken ergänzt; dazu kommen eine Reihe von anstößigen Anekdoten aus der Geschichte des Cölibats, so daß die Erörterung

sexueller Dinge in Hoensbroech's Darstellung der „ultramontanen Moral" ungefähr ein ganzes Drittel einnimmt. Er spricht von dem Ekel und Widerwillen, den die Behandlung dieser Materie einflößt — er scheut sich nicht, die Aeußerungen der Moralisten „pornographisch bis zum Uebermaße" zu nennen; im Widerstreit der Empfindungen sei aber für ihn die Gerechtigkeit gegen den Gegner und die wissenschaftliche Vollständigkeit maßgebend gewesen! (S. VI; 587.) Abgesehen von der „ultramontanen Wahrhaftigkeit", so resumirt H., gebe es in der katholischen Moral „kein schändlicheres, der Lehre Christi widerstreitenderes Kapitel als die Ausführungen über das sechste Gebot und die Ehe" (S. 586).

Worin soll nun diese „Schändlichkeit", zunächst bezüglich des sechsten Gebotes, bestehen? Leider spricht sich H. darüber nirgends klar aus. Da die Moralisten, was die einzelnen Vergehungen betrifft, keineswegs laxe Ansichten haben, vielmehr die Unsittlichkeit auch in scheinbar geringfügigen Aeußerungen und inneren Regungen als schwere Sünde verdammen, so kann ihnen H. nach dieser Richtung keine Vorwürfe machen, er scheint sie sogar in manchen Punkten eher eines engherzigen Rigorismus anzuklagen.[1]) Die „Schändlichkeit" muß also wohl in der ausführlichen Behandlung und Untersuchung der betreffenden Verirrungen zu suchen sein. Wer vom katholischen Klerus das Schlimmste zu denken gewohnt ist, wird vielleicht geneigt sein, zu vermuthen, es läge dieser Ausführlichkeit eine unmoralische Absicht zu Grunde; allein H. selbst legt aus seiner „genauen Kenntniß des Katholicismus heraus gerne das Zeugniß ab", daß das Gegentheil der Fall ist, daß die „Urheber und Verbreiter dieser Moral subjectiv weniger schuldig sind", daß sie mit ihren Darlegungen die Unsittlichkeit keineswegs fördern, sondern derselben steuern wollen (S. 587). Also müßte das Schändliche nach H. in der objectiven Thatsache liegen, daß diese Sünden, vor denen das christliche Gewissen und das natürliche Zartgefühl Ekel empfindet, überhaupt in der Moral

[1]) Die niedrige Insinuation S. 550 Anm. 1, als ob eine gemeine Sünde, weil sie nicht reservirt, d. h. der Absolutionsgewalt des gewöhnlichen Beichtvaters entzogen sei, darum auch nicht als schwere Sünde angesehen werde, steht ganz auf der Höhe Graßmann'scher Dialektik.

deutlich und concret besprochen werden. Allein, wenn diese Besprechung objectiv „schändlich“ und „widerchristlich“ ist, auch da, wo sie in guter Absicht geschieht, so verstehe ich nicht, auf welche Weise es H. sittlich rechtfertigen will, diese anstößigen Darlegungen, die nie hätten gedruckt werden dürfen, wörtlich abzudrucken, noch dazu in deutscher Uebersetzung! Er beruft sich auf die „wissenschaftliche Vollständigkeit“; dasselbe würden die Moralisten thun, zugleich aber in der Lage sein, auf das praktische Bedürfniß hinzuweisen. Er beruft sich auf seine „gute“ Absicht, die Bekämpfung des Ultramontanismus; aber auch den Moralisten hat er eine „gute Absicht“, die Bekämpfung des Lasters, soeben zugestanden. Und der gute Zweck heiligt doch nicht ein objectiv schändliches Mittel! Dabei sei nur eben erinnert an die Gefahr des Mißbrauches zu ganz niedrigen „Zwecken“, die bei einem Buche, das, wie das Hoensbroech'sche an das breite Publicum sich wendet, gewiß nicht fernliegt.

Zur Erreichung des von H. erstrebten Zieles war die gerügte Häufung materiell und formell gleichlautender Stellen auch keineswegs nothwendig. Er hätte mit einem ausführlich wiedergegebenen Autor, den er als Typus der übrigen hinstellen mochte, wissenschaftlich dasselbe erreichen können, dann wenigstens, wenn er es seiner wissenschaftlichen Reputation zutraute, durch einfache Citate zu wirken. Die widerwärtige Aneinanderreihung identischer Aeußerungen entspricht keinem wissenschaftlichen Bedürfniß; sie soll offenbar das Gefühl bestechen — ich nehme gern an, im Sinne der Empörung und des Widerwillens —, das Gefühl, das so leicht die Billigkeit des Urtheils in einigermaßen fremdartigen Dingen trübt. Ja, diese Häufung bildet in unserem Falle ein directes Hinderniß des objectiven Urtheils und der „Gerechtigkeit gegen den Gegner“, weil sie den Anschein erweckt, als werde in der katholischen Moral das erwähnte Kapitel mit relativ gleicher Ausführlichkeit wie in diesem Buche abgehandelt.

Dieser Eindruck ist auch Hoensbroech, wie es scheint, nicht entgangen. Er sucht ihn direct zu bestätigen durch die einleitende Bemerkung: „Das sechste Gebot nimmt in der katholischen Moraltheologie breitesten Raum ein; seine Behandlung ist die eingehendste.“ Hier beginnt

sofort wieder die Entstellung der Thatsachen. Wer je in ein Moralwerk hineingeschaut hat, sieht auf den ersten Blick, daß z. B. das siebente Gebot einen weit größeren Raum einnimmt als das sechste. In der Moraltheologie des hl. Alphons (Mechelner Ausgabe) umfaßt das fünfte Gebot 52, das sechste 57, das siebente 456 Seiten. Nimmt man alles, was unter dem sechsten Gebote bezw. bei den Gegensätzen der Keuschheit und in der Lehre von der Ehe auf Geschlechtliches bezug hat, zusammen, so füllt es — ich greife aufs Gerathewohl einige ältere und neuere Moralisten heraus — bei Laymann 8 Seiten unter 1033, bei Lessius 20 unter 655, bei Lehmkuhl 33 unter 1499, bei Pruner 19 unter 799, bei Schwane 18 unter 600, bei Marc 33 unter 900, bei Müller 11 unter 1634. Wenn es auch Werke giebt, die ex professo Ehe und geschlechtliches Leben vom moralischen oder kanonistischen Standpunkte behandeln, so kann man diese Thatsache ebensowenig zu etwas Verwerflichem stempeln, wie die juristische und medicinische Litteratur ähnlichen Inhaltes. H. entrüstet sich wiederholt über das auch von Graßmann mißbrauchte Buch eines französischen Trappisten Debreyne, das vielleicht zu craß aber sicher mit tiefem Ernst und in edelster Absicht auf verbreitete Laster eingeht; er betont regelmäßig die Qualität des Verfassers als „Theologe und Ordensmann", um das Auffallende seiner speciellen Ausführungen zu steigern. Hätte es nicht vielmehr die Ehrlichkeit verlangt zu bemerken, daß Debreyne nicht nur „Theologe und Ordensmann", sondern vorher Arzt und Professor der Medicin gewesen ist, daß er es gerade in seiner doppelten Eigenschaft als leiblicher und seelischer Arzt für gerathen hielt, gegen das Ueberhandnehmen sexueller Verirrungen aufzutreten, zumal H. selbst in anderem Zusammenhang zugesteht, daß „technisch-medicinische Erörterungen bei einem Arzte weiter nicht zu verwundern sind" (S. 459)? Jedenfalls liegt im Tone der moraltheologischen Erörterungen auch nicht das mindeste Frivole und Picante, vielmehr der trockenste und gemessenste Ernst, verstärkt durch ausdrückliche Verwahrung gegen unlauteren Mißbrauch und unreife Neugier. Den einzigen Fall, wo eine Ausnahme vorzuliegen scheint — es handelt sich um einen anonymen Kanonisten des 13. Jahrhunderts — läßt sich H. nicht entgehen, ohne die un-

qualificirbare Bemerkung beizufügen: „Bei diesen Ausführungen ist der Ton zu beachten, in dem die (!) Geistlichen unter sich (!) über diese Dinge sprechen (!)“ (S. 353).

Wer die geschichtliche Entwickelung der Moral verfolgt und die Anschauungs- und Sprachweise der Zeiten berücksichtigt, wird der mittelalterlichen und späteren Moral einen wesentlichen Vorwurf hinsichtlich unserer Frage kaum machen können. Das Alte Testament hatte über bestimmte geschlechtliche Vergehungen so deutliche Stellen und Strafandrohungen, daß diese Species von Sünden naturnothwendig in der auf der Bibel fußenden Theologie zu begrifflichen Erörterungen führen mußte. Nach dem heil. Paulus und der altchristlichen Ueberlieferung war die Ehe deutlich ein Sacrament; die kirchliche Weihe setzte die Naturgrundlage des ehelichen Verhältnisses voraus, und wenn die Kirche auf der einen Seite diese Naturgrundlage gegen den Dualismus der gnostischen Secten vertheidigte, sorgte sie auf der anderen Seite für Ausscheidung heidnischer Mißbräuche aus dem ehelichen Leben, was wiederum auf die moralische und kirchenrechtliche Litteratur Einfluß üben mußte. Die Bußdisciplin, die strenge und weise Zucht, durch welche die Kirche sittliche Verkommenheit und Rohheit bekämpfte, forderte bestimmte und einheitliche Normen, die bei der ungebändigten Natur des mittelalterlichen Menschen selbstverständlich nicht in ätherischer Höhe und erbaulicher Allgemeinheit sich bewegen durften. Auch das große Vorbild der mittelalterlichen Theologie, der heil. Augustinus, hatte aus den Erfahrungen seines Lebens und dem Kampfe gegen den pelagianischen Naturalismus die Veranlassung geschöpft, die unheimlichen Tiefen des Geschlechtstriebes mit der Kraft des christlichen Gedankens zu durchleuchten. Dazu kam die Unbefangenheit des Gefühls, mit der in jenen Jahrhunderten Dinge betrachtet und besprochen wurden, deren Erwähnung heute die feinere Sitte, sei es aus echtem Zartgefühl, sei es aus nervöser Scheu oder heuchlerischer Empfindsamkeit, verbietet. Auf dieses veränderte Gefühl und seine berechtigte Schonung, auf die Kleinlichkeit mancher casuistischen Untersuchungen, auf den Mißbrauch derselben durch die protestantische Polemik haben katholische Schriftsteller in letzter Zeit wiederholt hingewiesen, um die heutigen Moraltheologen zu einer Einschränkung des sexuellen Stoffes zu veranlassen. So be-

gründet dieses Bestreben in mancher Beziehung ist[1]), die wachsende Erfahrung und die Umschau ins Leben bringt leicht auch dem idealistischen Gemüthe eine nüchternere und rücksichtslosere Stimmung bei. Nicht bloß der katholische Laie wünscht von der Moral eine deutliche Aussprache über gewisse delicate Fragen statt abstracter Ermahnungen zur Tugend; wir sehen auch, wie heutzutage Mediciner, Sociologen, Redner und Rednerinnen der Sittlichkeitsvereine in populären Vorträgen geschlechtliche Fragen mit einer Offenheit behandeln, die das katholische Sittlichkeitsgefühl bisher als verletzend und anstößig zurückgewiesen hat.

Besonderer Beifall aus ernst gerichteten Kreisen ist der Schrift des schwedischen Professors Dr. med. S. Ribbing: Die sexuelle Hygiene (deutsche Ausg. 26.—30. Tausend, Stuttg. 1898) zu theil geworden; sie ist von Fachorganen den Aerzten, Geistlichen, Lehrern u. s. w., von christlichen Zeitschriften sogar allen gebildeten Jünglingen empfohlen worden. Ribbing hat die Vorträge thatsächlich vor einem Studentenverein in Lund gehalten. Nun bitte ich Hoensbroech, etwa die anatomischen und physiologischen Darlegungen des ersten Vortrags, die Mittheilungen über den Neumalthusianismus und seine unsittlichen Mittel zur Einschränkung der ehelichen Fruchtbarkeit im zweiten Vortrage, die Belehrungen über unnatürliche Laster und ihre Schädlichkeit im dritten nachzulesen: er wird dann Gelegenheit haben, noch einmal „erschüttert und erstaunt" zu fragen, wie es möglich ist, daß eine Wissenschaft „so tief sinken kann", wie es möglich ist, daß sie trotzdem von evangelischen Pfarrern herzlich als „Bundesgenossin" begrüßt wird! Dabei besteht nur der Unterschied, daß diese Vorträge mündlich vor einer Zuhörerschaft junger Studenten gehalten worden sind, die Moraltheologen aber ihre entsprechenden Belehrungen an Männer richten, die als Geistliche und Seelenärzte die Pflicht und den Beruf haben, mit Rath und That für Hebung der Sittlichkeit zu wirken und das Laster in seinen verschiedenen Formen zu bekämpfen. Der protestantische schwedische Professor sieht es überdies als selbstverständlich an, daß auch heute Moralisten über bestimmte, recht detaillirte Einzelheiten ihr Gutachten abgeben (S. 103); hätten doch seit ältesten Zeiten Religions-

[1]) Vergl. Theol. Revue, 1902, Sp. 6 f.

und Sittenlehrer, wie Gesetzgeber bemerkenswerthe Vorschriften nach dieser Richtung erlassen (S. 58). Er citirt beifällig die Klage eines amerikanischen Frauenarztes über die grassirenden Verbrechen gegen das ungeborene Leben: „Bleibt das Gesetz ein todter Buchstabe, steht der schlechtere Theil der Aerzte auf der Seite der Sünder, während selbst der bessere oft mindestens schweigt, folgen Presse und Kirche dem Beispiele des Leviten und gehen mit geschlossenen Augen vorbei..., was ist dann zu thun!" (S. 114.) — Das letzte Citat deutet schon darauf hin, daß nicht alle ärztlichen Belehrungen, die an das größere Publicum sich wenden, den sittlichen Ernst und die gesunden Grundsätze Ribbing's aufweisen; es giebt heute eine Sorte populärmedicinischer oder besser pseudomedicinischer Litteratur, die aus vorgeblichem Eifer für die leibliche Gesundheit in weiten Kreisen des Volkes Kenntnisse und Anschauungen verbreitet, die der Geistliche wohl Veranlassung hat, „offenen" Auges zu bewachen und als Gefahr für die sittliche Gesundheit zu bekämpfen. — Demnach ist es aus triftigsten Gründen nicht bloß zulässig, sondern nothwendig, daß dem katholischen Priester, der gottlob fast ausnahmslos in reiner, unverdorbener Atmosphäre aufgewachsen ist, durch die Moral ein gewisses Urtheil über die Ausschreitungen der Sinnlichkeit, darum auch eine gewisse Kenntniß geschlechtlicher Verhältnisse ermöglicht wird. Wenn dabei der eine oder andere Moralist durch kleinliche und überflüssige Wendungen den gebildeten Geschmack abstößt, so ist das noch keine „Schändlichkeit", sondern höchstens eine Art Pedanterie, über die nur Heuchler oder große Kinder Ohnmachtsanfälle bekommen.

Vielleicht sind dem Grafen H. zwei Werke protestantischer Theologen bekannt: Die Studien „zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre von einem thüringischen Landpfarrer" [1]) und das Werk von Wagner, „Die Sittlichkeit auf dem Lande". [2]) Wenn er dieselben gelesen hat, könnte er mit demselben Recht, „rückblickend auf den durchwateten Morast", über die tiefe Gesunkenheit der protestantischen Theologie jammern, wie er jetzt die Entartung der katholischen beklagt. Und doch haben jene Männer, indem sie die in weiten protestantischen Volkskreisen unheimlich

[1]) 3. Aufl., Gotha, 1895.
[2]) 4. Aufl., Leipzig, 1896.

verbreitete Unsittlichkeit offen klarlegten — auch in sehr derben Einzelheiten —, bei den meisten Freunden der öffentlichen Wohlfahrt und Sittlichkeit nicht Tadel, sondern Anerkennung gefunden. Nun frage ich: Soll es nur erlaubt und ehrbar sein, „Schändlichkeiten", die als Thatsache vorliegen und nicht ungeschehen gemacht werden können, strafend ans Licht zu ziehen, nicht aber denselben wie einer Gefahr, die zu bekämpfen, wie einer Schuld, die zu sühnen ist, von vornherein ins Auge zu schauen? Ein bayrischer Geistlicher klagt bei Wagner: „Was thut nun die Kirche in hiesiger Gegend zur Bekämpfung der Unsittlichkeit? Leider recht wenig. Viele Geistliche haben, außer gelegentlichem mündlichen Zeugniß in der Predigt, wie es scheint, die Waffen gestreckt und sich ins Unvermeidliche gefügt, die einen mit Seufzen, die andern mit Knurren." (S. 120.) Wagner selbst fragt, ob nicht „unsere abstracte Redeweise an der Erfolglosigkeit unseres Predigens schuld sei" (S. 105), sieht aber zugleich ein, daß rücksichtslose Deutlichkeit auf der Kanzel leicht verderblich wirken kann (S. 100). Er betont daher mit Nachdruck „die Erziehung zur bewußten Sittlichkeit auf dem Wege der Einzelbekehrung" und bedauert, daß häufig „jeder Anlaß fehlt", an die einzelnen Gemeindeglieder heranzukommen (S. 105, 101). Sehr bezeichnend ist diesen Geständnissen gegenüber die Mittheilung eines Pfarrers aus der Rheinprovinz bezüglich eines Punktes der Sittlichkeitsfrage: „In römisch-katholischen Kreisen wirkt nach Aussage eines im Volksleben sehr erfahrenen Bürgermeisters der Beichtstuhl in vorzüglicher Weise gegen das Zweikindersystem, während wir evangelischen Geistlichen trotz gelegentlicher schärfster Verurtheilung in Predigt und Seelsorge verhältnißmäßig doch sehr machtlos sind" (S. 94).

Die Strenge, mit der die Kirche alle Sünden wider das geschlechtliche Leben verbietet und bekämpft, beweist schon, daß sie auch hinsichtlich der Ehe, die das geordnete Mittel der geschlechtlichen Fortpflanzung ist, keine niedrigen oder gar schändlichen Vorstellungen haben kann. Unter Berufung auf den Kölner Archivdirector Prof. Hansen, der den Verfasser „in wesentlicher Weise durch Erschließung wichtiger Quellen unterstützt hat" (Vorr. S. VIII), behauptet H., die mittelalterliche Kirche hätte zwar die Ehe theoretisch und allegorisirend hochgestellt, in der Praxis

aber stets nur unter dem Gesichtspunkt des geschlechtlichen Verkehrs und der Garantie der Fortpflanzung betrachtet, ohne sich mit den edleren Empfindungen, mit den idealen Momenten des ehelichen Lebens zu befassen; ja, sie hätte in dem Geschlechtsverkehr selbst im Grunde stets das Werk der Unkeuschheit gesehen. Dem theologischen Gutachten Hansen's bezüglich des Mittelalters schließt sich Hoensbroech vollständig an hinsichtlich der Kirche der Gegenwart (S. 335 f.).

Ueber die Art und Weise, wie die „Auffassung des Mittelalters" bewiesen wird, giebt eigenartigen Aufschluß eine Citirung des auf der Kölner Stadtbibliothek befindlichen seltenen Buches „Tractatus de morali lepra" von dem Dominikaner Nider († 1438). Hoensbroech bemerkt zu demselben: „Daß Nider die Ehe unter dem Gesamttitel „vom moralischen Aussatz" behandelt, ist für die mönchische Auffassung von der Ehe bezeichnend. Auch einzelne Ausdrücke in der Abhandlung verrathen, wie verächtlich das Mönchthum oder besser gesagt die römische Theologie von der christlichen Ehe dachte und — denkt. Man vergleiche gleich im Eingang: ‚Laster der Venus' (Veneris vicium) = Ehe!" Die in diesem Citate liegende Irreführung der Leser bildet wohl den Höhepunkt der auch mit den schärfsten Ausdrücken nicht gebührend zu kennzeichnenden Methode Hoensbroech's. Das Buch „über den moralischen Aussatz" handelt nicht etwa, wie man glauben könnte, von der Unkeuschheit, sondern im allgemeinen von der Sünde. Der Verfasser behandelt 1. die Hauptsünden, 2. die Sünden gegen die zehn Gebote, 3. die Sünden bezüglich der Sacramente, 4. die Vergehungen hinsichtlich der Ehehinderniße, 5. die Sünden im Ehestande. Daß also die Ehe überhaupt unter dem Gesamttitel „vom moralischen Aussatz" zur Sprache kommt, ist ebensowenig „bezeichnend" für die mönchische Auffassung, als daß etwa das Sacrament des Altares oder das vierte Gebot unter demselben Gesamttitel behandelt wird. Hier wie dort handelt es sich eben nicht um die Sache selbst, um die religiös-sittliche Einrichtung, sondern um deren Mißbrauch. Schon in der Einleitung des ganzen Werkes kündigt der Verfasser das letzte Kapitel unter diesem Titel an (de coniugatorum abusibus venereis); und an der von H. angezogenen Stelle (c. 16) sagt er: „Zum Schluß erübrigt noch, von der Unenthalt-

samkeit der Eheleute zu handeln. Und obschon es einem Ordensmanne, der das Gelübde der Keuschheit abgelegt hat, besser anstände, über den Cölibat als über das Laster der Venus zu sprechen, so sehe ich mich doch ... gezwungen, mit Albert dem Großen zu sagen: Man dürfte derartige abscheuliche Fragen nicht erörtern, wenn nicht die ungeheuerlichen Sünden, die thatsächlich gebeichtet werden, dazu nöthigten." Also nicht die Ehe, sondern die Sünden, welche die Heiligkeit der Ehe verletzen, nennt er das Laster der Venus!

Wie hoch Nider von der Ehe denkt, zeigt er gleich darauf durch die Bemerkung, daß der eheliche Act selbst beim echten Christen eine Bethätigung der Gerechtigkeit, der Religion und der Liebe und als solcher für das ewige Leben verdienstlich sei. Es ist überhaupt völlig unwahr, daß die mittelalterliche Kirche die Ehe nur als Geschlechtsverbindung angeschaut und ihre höhere Weihe nicht erkannt habe. Wie könnte sie zunächst die Ehe als Sacrament betrachten — und zwar die von den christlichen Brautleuten selbst geschlossene Verbindung —, wenn sie in diesem natürlichen Bunde etwas Unlauteres oder rein Sinnliches erblickte? Die Analogie zwischen der Ehe und der Verbindung Christi mit der Kirche mag eine „Allegorie" sein, das christliche Sacrament und seine rituelle Einkleidung ist lebendige Wirklichkeit. Der zweite, sowohl theoretische als praktische Beweis ist die von der Kirche unter großen Schwierigkeiten gelehrte und durchgeführte Einheit der Ehe. Thomas von Aquin betont die Wichtigkeit derselben nicht bloß unter dem Gesichtspunkt der Kindererziehung und des häuslichen Friedens; er verurtheilt die Vielweiberei auch deshalb, weil sie die Innigkeit der Liebe und die Ebenbürtigkeit der Frau aufheben würde: Non esset liberalis amicitia uxoris ad virum sed quasi servilis.[1]) Der dritte, ebenso einschneidende Beweis liegt in der Unauflöslichkeit der einmal vollzogenen Ehe. Hätte die Kirche die Ehe nur unter dem Gesichtspunkt des geschlechtlichen Verkehrs und der Garantie der Fortpflanzung betrachtet, so würde sie ohne Zweifel die Scheidung und Wiederverheirathung gestattet haben. Die Unauflöslichkeit ist die thatsächliche Höherstellung des Geistigen über das

[1]) S. eo. Gentil. III, c. 124.

Sinnliche, des Ewigen über das Vergängliche. Mit vollem Bewußtsein erkannte schon das Mittelalter diese Consequenzen: „Die Verbindung von Mann und Frau, sagt Thomas, zielt beim Menschen nicht nur auf die Fortpflanzung, sondern auch auf geistige Sittlichkeit sowohl im Einzelleben wie in Familie und Staat.“ „Und diese Sittlichkeit verlangt unzertrennliche Verbindung; denn so wird zunächst die gegenseitige Liebe treuer, da die Gatten sich unauflöslich verbunden wissen; es ist auch ihre Sorge für das Hauswesen eifriger, da sie sich als ständige Besitzer derselben Güter erkennen; es werden auch die Keime der Zwistigkeiten, die bei Entlassung der Frau zwischen ihren Verwandten und dem Manne entstehen würden, ferngehalten, und die Liebe unter den zusammengeheiratheten Familien befestigt sich; endlich bleiben fern die Anlässe zur ehelichen Untreue, die sich einschleichen würden, wenn der Mann die Frau entlassen könnte oder umgekehrt; so nämlich wäre leicht die Möglichkeit, fremde Ehen zu stören, gegeben.“ Vorher hatte Thomas schon als wichtigen Grund angeführt, daß die Nachtheile einer Ehescheidung naturgemäß mehr auf die Seite der Frau fallen würden, der eine zweite Ehe seltener möglich ist, als dem Manne, — contra naturalem aequitatem, im Widerspruch zur natürlichen Gleichheit des ehelichen Verhältnisses.[1]) — Ein vierter Beweis für die ideale Auffassung der Ehe ist die Forderung der Glaubenseinheit zwischen den Eheleuten. Die Einheit im religiösen Denken und Leben galt und gilt als sicherste Grundlage eines dauernden und allseitigen Einverständnisses der Herzen und einer erfolgreichen, christlichen Kindererziehung. Ein fünftes Argument ist die unerbittliche Verurtheilung aller Sünden, welche die Fruchtbarkeit der Ehe hindern oder bedrohen. Auch hierin ist thatsächlich nicht bloß die Sorge für den natürlichen Hauptzweck der Ehe, die Fortpflanzung des Geschlechtes, ausgesprochen; es liegt darin auch eine Schranke gegen die Herabwürdigung der ehelichen Function zur bloßen Befriedigung der Sinnlichkeit und indirect eine Schutzwehr gegen die Herabwürdigung der Frau selbst.[2])

[1]) Ebd. c. 123.

[2]) Vgl. Ribbing, S. 109. G. Sticker, Gesundheit und Erziehung, Gießen 1900. S. 152.

Gerade in diesem Zusammenhange liegt die Versuchung nahe, als Parallele die Anschauung Luther's über die Ehe heranzuziehen; es würde sich zeigen, daß bei ihm die vier erstgenannten Grundlagen für die Weihe und Sicherheit des ehelichen Verhältnisses tief erschüttert, wenn nicht offen geleugnet wurden. Ich möchte statt dessen auf die Thatsache hinweisen, daß auch die populäre und erbauliche Litteratur des Mittelalters, so stark sie den Vorzug der gottgeweihten Jungfräulichkeit hervorhebt, für die sittliche Schönheit und Würde der Ehe viel mehr, als man nach protestantischen Culturgeschichten erwarten sollte, Worte der Anerkennung und Hochschätzung enthält. Mit Berthold von Regensburg bezeichnen die mittelalterlichen Prediger die Ehe als einen „Orden", der wegen seiner Einsetzung durch Christus nach einer Seite hin größere Heiligkeit habe als „der Orden der Barfüßer- oder Predigerbrüder".[1]) Wenn Hansen (bei Hoensbroech, S. 475) als mittelalterliches Argument für die Schlechtigkeit des Weibes die Aeußerung anführt, Eva sei aus einer krummen Rippe Adams geschaffen, so hätte er neben dieser Curiosität die viel geläufigere Deutung citiren können, Eva sei zwar nicht aus dem Haupte Adams geschaffen, da sie nicht über dem Manne stehen solle, aber auch nicht aus dem Fuße, da sie nicht seine Sklavin sein solle; sie sei aus der Seite geschaffen, weil sie seinem Herzen als geliebte und treue Gefährtin nahestehen solle.[2])

Gewiß bietet die mittelalterliche Litteratur manche Bemerkungen, die eine oberflächliche Betrachtung als Zeichen der „Frauenverachtung" hinstellen kann. Der Einfluß des Aristoteles hat in die Würdigung des Geschlechtsunterschiedes bei den Scholastikern einige unglückliche Argumente hineingetragen; man kann aber mit größerem Rechte diese Argumente als „theoretische" Speculationen bezeichnen, wie die Vorstellungen von der Sacramentalität der Ehe. Die Heranziehung jener Argumente zur Begründung des Hexenwahnes beweist viel mehr die Macht dieser abergläubischen Wahnideen im späteren Mittelalter, als die Macht jener philosophischen Speculationen über das mittelalterliche

[1]) Vgl. z. B. die Stellen von Johann Herolt und Markus von Weida bei N. Paulus im Katholik 1902, I, S. 327 ff.

[2]) Vergl. Weinhold, Die deutschen Frauen in dem Mittelalter. 2. Aufl. II, S. 3.

Denken und Fühlen. Ebensowenig bilden die in der asketischen Litteratur vorkommenden schroffen Urtheile einen ernsthaften Beweis; mancher rigoristische Ausspruch der Kirchenväter, mancher drastische Ausdruck des Volkshumors wird von frommen Schriftstellern gelegentlich oder conventionell verwerthet, ohne daß darin gleich eine Weltanschauung oder ein sociales Princip zum Ausdruck kommt. Vor allem darf man nicht vergessen, daß der größte Theil sowohl der gelehrten als der erbaulichen Schriften Ordensleute zu Verfassern und Lesern hatte. In der Gelehrsamkeit, in der Scholastik war überhaupt kein Platz für gemüthvolle Schilderungen und Herzensergießungen; aber auch der Mystiker hatte bei seinem vorwiegenden Leserkreise wenig Veranlassung, sich in rührenden Darlegungen über die Anmuth der Frauen und die Lieblichkeit des ehelichen Lebens zu ergehen. Hätte er es gethan, so würden die „Freunde" des Mittelalters wahrscheinlich heute sagen: „Man merkt aus jenen Schriften die verhaltene Gluth eines Herzens, das seiner tiefsten Regungen nicht Herr wird, das über die Klostermauern hinaus sehnsüchtige Blicke in den blühenden Garten der Ehe wirft!"

Noch deutlicher als die Litteratur, weiß die Kunst und die lebendige Geschichte des Mittelalters von der Hochschätzung der Frau zu erzählen. Wer etwa aus den Museen der Kölner Malerschule oder den Sammlungen von Brügge und Perugia in die Säle moderner Kunstausstellungen — realistischer oder symbolistischer Richtung — eintritt und die Frauengestalten vergleicht, wird nicht zweifelhaft sein, wo mehr ideale Auffassung weiblicher Schönheit und Würde vorliegt. Daß in der größten Dichtung des Mittelalters, der göttlichen Komödie, eine idealisirte Frauengestalt im Mittelpunkte steht, spricht auch nicht für die niedrige Schätzung des weiblichen Wesens. Die Reihe geistig und sittlich bedeutender Frauen, die das Mittelalter erzeugte, ist auffallend groß, ich erinnere an Namen wie Klothilde und Theodelinde, Mathilde und Adelheid, Roswitha und Hildegard, Elisabeth und Hedwig, Blanka und Isabella, Katharina von Siena und Theresia; ob der geschichtliche und moralische Einfluß, den sie ausgeübt, von Frauen späterer Zeit erreicht worden ist, möchte wohl fraglich sein.

Wo die Wirklichkeit gegen liebgewonnene Auffassungen spricht, da helfen zweifelhafte oder unechte Citate. Schon

die Stelle aus Chrysostomus, die Hoensbroech nach Hansen citirt (S. 473), rührt nicht von dem großen Kirchenlehrer, sondern von einem Arianer des 6. Jahrhunderts her.[1]) Ebenso ist das Gedicht De vanitate mundi, das „eine barbarische aber echt mönchische Auffassung vom Weibe zum Ausdruck bringt", und das Hoensbroech als Auslassung des hl. Anselm von Canterbury besonders in den Vordergrund stellt (S. 471), höchst wahrscheinlich nicht von diesem Kirchenfürsten. Hätte H. in der Migne'schen Ausgabe der Werke Anselms, die er citirt, die Vorrede des Mauriners Gerberon gelesen (p. 27), so würde er gefunden haben, daß das Gedicht in keinem einzigen Manuscript den Namen Anselms trägt. Wer den Briefwechsel Anselms mit Fürstinnen und Klosterfrauen seiner Zeit gelesen hat, wird schon aus inneren Gründen seine Autorschaft für ausgeschlossen halten; die Sprache Anselms in dieser Correspondenz zeugt ebensosehr für seine Hochachtung und Ergebenheit gegen edle Frauen, wie die Haltung und Ausdrucksweise der letzteren für ihre feine und hohe Bildung.[2])

Eine besondere Brandmarkung verdient H.s Fälschung einer Aeußerung des spätmittelalterlichen Predigers Gottschalk Hollen. Das Citat ist genommen aus dessen „Praeceptorium novum (Coloniae 1489, fol. 156 f.) und schließt nach Hoensbroech mit dem Satze: „Von der Fußsohle bis zum Scheitel ist keine Stelle am Weibe, die nicht ein Strick des Teufels ist, um die Seelen zu fangen." Von diesem Satze, den Hoensbroech gesperrt drucken läßt, steht bei Hollen an der angezogenen Stelle kein Wort!

Zum Schlusse eine Bemerkung über den Mariencultus, in welchem H. selbst, wie es scheint, eine schwerwiegende Instanz gegen die katholische „Frauenverachtung" empfindet. Er bemerkt zu diesem Punkte: „Nein, der Mariencultus ist nicht Frauenverehrung, sondern die Verehrung eines mythischen und mystischen Wesens, das mit der biblischen Maria nichts mehr zu thun hat", das „der menschlich-weiblichen Sphäre längst und für immer entrückt ist" (S. 478)! Zur Illustration dieser „Entrücktheit" eine kurze mittelalterliche Geschichte.

[1]) S. O. Rottmanner, Hist. Jahrb. 1902, S. 1 ff.

[2]) Man vergl. die Briefe I, 37, 73, 77. II, 24, 37, 40. III, 18, 30, 56—59, 67, 97.

„Da ging der edle Rittersohn, der süße Heinrich Seuse, einmal über Feld, und auf einem schmalen Stege begegnete ihm eine arme ehrbare Frau. Da die Frau nahe zu ihm kam, wich er vor ihr von dem trockenen Wege in die Nässe und ließ sie vorbeigehen. Die Frau kehrte sich um und sprach also: Lieber Herr, was meint Ihr damit, daß Ihr, ehrbarer Herr und Priester, mir armer Frau so demüthiglich weichet, da ich viel billiger Euch sollte gewichen sein? Da sprach er: Eja, liebe Frau, meine Gewohnheit ist, daß ich allen Frauen gern Zucht und Ehre biete um der zarten Mutter Gottes vom Himmelreich willen. Sie hob ihre Augen und Hände gegen Himmel auf und sprach also: Nun bitte ich dieselbe ehrwürdige Frau, daß Ihr von dieser Welt nimmer scheidet, Euch geschehe denn etwas besonderer Gnade von derjenigen, die Ihr an uns Frauen allen ehret. Er sprach: Dazu helfe mir die reine Frau vom Himmelreich!“[1])

VI.

Eine der stärksten Stützen für die Heiligkeit der Ehe und die Würde der Frau, von denen wir zuletzt handelten, liegt in der kirchlichen Hochschätzung und Pflege der Jungfräulichkeit, die auch in dem Cölibat des katholischen Priesterthums zum Ausdruck kommt. So merkwürdig es klingt: Die Gegner der Jungfräulichkeit haben durch die einseitige und übertriebene Anpreisung der Ehe, in die sie fast nothwendig verfielen, dem wahren Ansehen der Ehe mehr geschadet, als manche überschwängliche Lobredner der Ehelosigkeit. Sie haben, um den dauernden Verzicht auf die Ehe als etwas Unnatürliches nachzuweisen, die Macht des Geschlechtstriebes nicht selten in einer Weise betont, daß dadurch die Schließung des Ehebündnisses mehr als Gebot animalischer Nothwendigkeit denn als That sittlicher Freiheit hingestellt wird, daß dadurch die Reinerhaltung der Ehe bei zeitweiliger Trennung der Gatten und noch mehr die Reinerhaltung des Geschlechtslebens bei äußerer Unmöglichkeit der Ehe fast als Ding der Unmöglichkeit erscheint. Die betreffenden Aeußerungen sehr

[1]) Nach Denifle bei A. Weiß, Apologie des Christenthums I³, Seite 358.

bekannter Persönlichkeiten bilden kein Ruhmesblatt in der Geschichte der protestantischen Litteratur. Der meiste Schatten fällt dabei auf die Stellung der Frau; auch ihre sociale Abhängigkeit wird verschärft, wenn man ihre physische und geistige Ergänzungsbedürftigkeit, ihr Angewiesensein auf den Mann so stark betont, wie es von Luther, Kant u. a. geschehen ist. Gerade durch die Hochschätzung der Jungfräulichkeit in der Kirche wurde die Erhabenheit der für Gott bestimmten geistigen Persönlichkeit über sinnliches Triebleben und geschlechtliche Ergänzung deutlich für alle Stände und Geschlechter ausgesprochen. Durch das Klosterleben, sagt ein protestantischer Theologe, wurde „der gleiche Werth und die gleiche Würde von Mann und Weib im klarsten Vordergrunde des Gesellschaftslebens institutionell ausgebildet. Darin liegt eine großartige Erziehung und Vorbereitung, und darin ein Same für kommende Zeiten.“ [1])

Hoensbroech verurtheilt natürlich die katholische Lehre von der Jungfräulichkeit; er sagt speciell vom Cölibat: „Die priesterliche Ehelosigkeit ist eine der am meisten unmoralischen Bestimmungen, die das Papstthum in die Welt gesetzt und dem Christenthum als „christlich“ aufgezwungen hat“ (S. 479).

Hoensbroech versucht sich auch hier als Exeget, indem er die für den Vorrang der Ehelosigkeit sprechenden Stellen des Neuen Testaments im vulgär-protestantischen Sinne erklärt, u. a. über die katholische Deutung von I. Kor. 7, 25 ff. sagt, sie sei „eine der schlimmsten Schriftverdrehungen der an Schriftvergewaltigungen überreichen ultramontanen Dogmatik“ (S. 482). Wäre er mit dem jetzigen Stande der neutestamentlichen Theologie besser vertraut, so würde er wissen, daß gerade in der Frage nach den asketischen Gedanken des Urchristenthums die unbefangene Exegese immer mehr zu der Erkenntniß kommt, daß die „Vergewaltigung“ der Schrift nicht auf seiten der katholischen, sondern der erwähnten vulgär-protestantischen Dogmatik zu finden ist. Ja, die freisinnige Theologie faßt die weltflüchtige Tendenz der betreffenden Stellen vielfach schroffer, als die katholische Exegese es thut. So läßt z. B. Gottschick den hl. Paulus a. a. O. die Ehe als das „geringere

[1]) Bugge, Das Christenthum als Religion des Fortschritts. Gießen 1900, S. 31.

Uebel“ ansehen, während der katholische Theologe nur von einem „geringeren Gute“ spricht. Gottschick bemerkt zu den Aeußerungen des hl. Paulus: „Daß Paulus so geurtheilt hat, wird freilich auf protestantischer Seite noch immer bestritten, so von Luthardt. *Aber vergebens und sehr unnöthigerweise.* So gewiß er die Ehelosigkeit *auch* als etwas empfiehlt, was angesichts der Trübsal der Endzeit an sich das praktisch Zuträglichere ist (I. Kor. 7, 26 ff.), so sieht er doch in der Ehe in allen Fällen, *nicht nur unter jenen Umständen* und nicht nur in dem Falle eines besonderen Berufes wie sein eigener (I. Kor. 9, 5 ff.), *eine die Sorge für den Herrn beeinträchtigende Theilung durch weltliche Sorgen* (7, 32—34), und nicht nur das, sondern er erblickt speciell im sinnlichen Geschlechtsverkehr eine Beeinträchtigung der bestimmungsmäßigen leiblichen Heiligkeit (7, 1. 34), also *in der Ehe einen an sich niedrigeren Stand.*“ [1]) Auch *Titius* giebt zu, daß Paulus „in der Ausübung des Geschlechtstriebes etwas religiös Minderwerthiges gegenüber der Enthaltsamkeit gefunden hat“; er findet in dem paulinischen Gedanken, daß die sittlich motivirte Ehelosigkeit „schöner, weil für die Gemeinde und für Christus werthvoller“, sei, eine auch innerlich begreifliche und *mit Christus übereinstimmende* Lehre. [2])

Diese „Uebereinstimmung mit Christus“, die sich auf das Wort des Herrn gründet: „Wer es fassen kann, der fasse es“, erkennt Hoensbroech gleichfalls nicht an. Er findet in der Aeußerung vom Verschnittensein um des Himmelreichs willen nur die Betonung, daß der einzelne Mensch durch gewisse Umstände „in die Lage gebracht werden *könne*, zwischen Ehe und Reich Gottes wählen zu müssen“ (S. 481). Daß mit dieser höchst nüchternen und frostigen Formel das Erhebende und Anfeuernde des Wortes Christi nicht erschöpft, nicht einmal angedeutet wird, giebt H. in glücklichem Selbstwiderspruch zu, wenn er später sagt: „Die freiwillig übernommene und durchgeführte Jungfräulichkeit, die Hinopferung von Jugend und Schönheit, der Verzicht auf irdische Liebe und die süßen Freuden des Familienlebens, veranlaßt und getragen durch die

[1]) Realencykl. f. d. prot. Theol. 3. Aufl. V, S. 187.
[2]) Der Paulinismus, S. 117, 115.

Gottesliebe, ist ein mit so viel Heroismus und Selbstentäußerung gepaarter reiner und lauterer Willensentschluß des höheren vergeistigten Menschen, daß man seine freiwillige Durchführung nur mit hoher Achtung, ja mit Bewunderung betrachten kann. Auch christlich ist die freiwillige Ehelosigkeit, ja sie ist eine erhabene Stufe der Christlichkeit; das bezeugt das energische Wort Christi: „Denn es giebt Verschnittene, die sich selbst verschnitten haben um des Himmelreichs willen. Wer es fassen kann, fasse es (Matth. 19, 12)" (S. 495 f.). Eine „erhabene Stufe der Christlichkeit" wählt man doch nicht bloß, weil man „durch gewisse Umstände in die Lage gebracht ist, zwischen Ehe und Reich Gottes wählen zu müssen"! Und wie kann H. nach solchen Lobsprüchen auf die Virginität bestreiten, daß dieselbe auch „objectiv" edel und erhaben sei!

Aber H. leugnet zunächst, daß dem für die Geistlichkeit vorgeschriebenen Cölibat jene christlichen Motive zu Grunde liegen: er erklärt den Cölibat als das Werk päpstlicher Herrschsucht, die in dem ehelosen Klerus freie und kampfbereite Werkzeuge zu finden hoffte. Gewiß hat der Cölibat eine große Bedeutung für die Freiheit und Unabhängigkeit des katholischen Priesterthums von irdischen Rücksichten und staatlicher Beeinflussung. Aber darin liegt noch kein „weltlich-politisches Machtmittel", sondern die Anerkennung eines echtchristlichen Gedankens, die Anerkennung der Würde und Selbständigkeit der Kirche, die Anerkennung jener apostolischen Tugenden, die das Christenthum im Kampfe mit heidnischem und späterem Absolutismus als selbständige Größe, als Gottesreich und Universalreligion gegründet und gerettet haben. Auch die getrennten Kirchen, sagt Möhler, haben die Idee der Kirchenfreiheit als Erbgut von der katholischen erhalten; „wäre die katholische Kirche schon in den Staat übergegangen gewesen, als sie sich trennten — und ohne den Cölibat wäre es unfehlbar erfolgt —, nicht einmal einen Schatten von Selbständigkeit würden sie erworben haben; ja nicht einmal hätten sie entstehen können." [1]) Aber diese Consequenzen waren nicht die eigentlichen Ziele der Gesetzgeber, nicht die eigentlichen Triebkräfte der geschichtlichen Entwicklung. Dafür reicht die Geschichte des Cölibats viel zu tief in das christliche

[1]) Möhler, Ges. Schriften und Aufsätze. Regensburg 1839. I, S. 70 f.

Alterthum hinauf; dafür sind seine Wurzeln viel zu weit verzweigt in den ganzen Organismus der dogmatischen, ethischen und cultlichen Lehren und Einrichtungen. Die Methode, Erscheinungen wie den Cölibat, den Primat u. ä. aus herrschsüchtiger Politik der römischen Bischöfe abzuleiten, kommt doch allmählich bei ernsthaften Historikern immer mehr in Mißcredit. Die Würde und Hoheit der Jungfräulichkeit im Lichte der christlichen Vollkommenheitsidee war es, aus der die Forderung sich nahelegte, die geistliche Würde des Priesters durch den Glanz jener Tugend zu heben und zu verstärken. Wenn Christus ehelos gelebt hat, wenn er den Aposteln und ihren Nachfolgern dafür, daß sie um seines Namens willen Weib und Kind verlassen, hundertfältigen Lohn verheißt, wenn Paulus den Vorzug des ehelosen Lebens in der ungetheilten Hingabe an Gott und den Dienst Gottes erblickt, dann mußte es sich dem christlichen Gefühl geradezu aufdrängen, daß die Ehelosigkeit, wenn für irgend einen Stand, für den Stand des Priesters und Seelenhirten die rechte Verfassung bilde. Er, der nicht durch fleischliche Abstammung, sondern durch Geistesmittheilung sein Priesteramt erhalten, soll stets eingedenk bleiben, daß er auch in Ausübung seines Amtes nicht natürliches, sondern übernatürliches Leben zu wecken und zu pflegen habe. Er, der die ganze Heerde Christi zu weiden übernommen, der allen alles zu werden versprochen hat, soll der Gefahr enthoben sein, die Fruchtbarkeit und Thatkraft seiner Liebe im engen Kreise der Familie zu verzehren.

Daß in diesen Ideen die wahre Begründung des Cölibats zu suchen ist, wird uns bestätigt durch die Thatsache, daß die großen Männer der Kirchengeschichte, die Heiligen und Lehrer, die den Geist des Christenthums in besonderer Fülle besaßen, sämtlich Freunde, nicht Gegner des Cölibats waren. Und wo gäbe es wohl eine Generation von Priestern, die, hervorragend durch apostolischen Eifer, lebendige Frömmigkeit, segenspendendes Wirken, zugleich das Verlangen nach Verheirathung geäußert, das Cölibatsgesetz als eine Vergewaltigung ihrer christlichen Freiheit bekämpft hätte? Darin werden alle Katholiken übereinstimmen: Wahre priesterliche Tugend und Heiligkeit steht zu der überzeugten Hochschätzung des Cölibats in geradem, nicht in umgekehrtem Verhältnisse.

Die Thatsache, daß der Cölibat nicht zu allen Zeiten als gesetzliche Verpflichtung bestand, daß er in der orientalischen Kirche noch heute nicht so, wie im Abendlande, zu Recht besteht — was H. in seiner übrigens sehr anfechtbaren Uebersicht der geschichtlichen Entwickelung besonders betont —, ist dem Katholiken wohl bekannt. Aber eine gewisse Verpflichtung zur Ehelosigkeit bestand zu allen Zeiten und besteht auch heute im Orient: die nämlich, daß keiner, der Priester ist, heirathen darf. Diese Bestimmung genügt, um uns über die Ideen und Absichten der alten Kirche hinsichtlich des priesterlichen Lebens zu vergewissern; sie genügt nicht, um den heutigen Stand der orientalischen Praxis als eine naturgemäße und ideale Ausgestaltung jener Absichten zu erweisen. Die Kirche war in den ersten Jahrhunderten genöthigt, ihre Priester zum Theil aus der Zahl der Verehelichten zu nehmen; was sie wollte, was sie als Ideal erstrebte, zeigte sie dadurch, daß sie denen, die ehelos in den Priesterstand eintraten, die Ehe verbot, den Verehelichten die Enthaltsamkeit anempfahl. Die jetzige Praxis der Orientalen, nach welcher alle Kleriker vor der Weihe heirathen, obgleich sie die Absicht haben, Priester zu werden, ist eher eine Veräußerlichung und Umgehung der alten Normen als eine lebendige Fortbildung derselben; denn Priester ist — dem Geiste und Berufe nach — auch derjenige, der im Begriffe steht, die Weihe zu empfangen; dem Priester aber hat die Kirche stets und überall die Verheirathung untersagt. Und ist es wohl der Idee der kirchlichen Hierarchie vollkommen entsprechend, daß der zur Ehelosigkeit verpflichtete Bischof nicht dem Collegium der Priester, sondern fast ausschließlich dem Stande der Mönche entnommen werden muß, wie es die Gestaltung des orientalischen Kirchenrechts mit sich bringt?

Aber als „erzwungene Ehelosigkeit" ist und bleibt doch der Cölibat, wie H. entrüstet ausruft, „ein Angriff auf die von Gott gesetzte und von Christus nicht geänderte Naturordnung" (S. 480)! Daß H. diese unwahre und lächerliche Beschuldigung wiederholt, zeigt, wie sehr die Macht der Phrase über sein Denken Einfluß gewonnen hat. Gerade bei ihm wird aber auch die Phrase zur Schlinge, in der er sich verfängt. Die Kirche zwingt bekanntlich niemanden, Priester zu werden; sie verlangt von jedem ernste Selbstprüfung und freieste Entschließung. Man

könnte also nur dann von einer Art von Zwang reden, wenn die religiöse Ehelosigkeit wegen ihrer physischen Unmöglichkeit oder moralischen Unzulässigkeit Gegenstand eines wahrhaft freien Versprechens überhaupt nicht werden könnte; und so behaupten es ja manche protestantische Polemiker. Da aber H. von einer physischen Unmöglichkeit der Enthaltsamkeit nirgends redet, da er die sittliche Schönheit der Jungfräulichkeit, wie wir hörten, offen zugesteht, so ist es ein directer Widerspruch, wenn er die frei eingegangene Verpflichtung auf dieselbe, wie sie der Priester bei der Subdiakonatsweihe übernimmt, als eine durchaus unmoralische Bestimmung erklärt. Oder soll man das Schöne und Erhabene nur für den Augenblick bewundern und nicht auch als Lebensaufgabe erwählen dürfen? Hat es überhaupt Sinn, bei Entscheidungen, die wie die Wahl zwischen Ehe und Ehelosigkeit naturgemäß auf dauernde Ordnung des Lebens gehen, die Freiheit in die Möglichkeit des Wechselns und Schwankens aufzulösen? Ist nicht auch die „freie" Eheschließung zugleich die „Bindung" an einen Beruf, der keineswegs ohne Schwierigkeiten und Gefahren ist —, eine Hingabe der Persönlichkeit für immer, und zwar eine Hingabe nicht an eine göttliche, durch Jahrhunderte bewährte Einrichtung, sondern an ein schwaches, wankelmüthiges Geschöpf! „Die katholische Kirche liebt, wie sie selbst ewig unveränderlich bei allem Wechsel der Zeiten bleibt, so auch den festen Willen, die unzerbrechliche Entschiedenheit des Charakters, der, was er einmal ehrlich und mit ganzem Herzen im Angesichte Gottes und von ihm erleuchtet und gestärkt ergriffen, festhält bis zum letzten Hauche des Lebens: darum auch keine Auflösung der Ehe, darum ewige Treue der Kirche, der man sich ausschließend geweihet." [1])

H. führt zur Kennzeichnung der sittlichen Folgen des Cölibatgesetzes eine ganze Reihe abschreckender Beispiele aus der Geschichte des Klerus an. Dabei dient ihm das berüchtigte, von Nippold neu herausgegebene Werk der Gebrüder Theiner als willkommene Fundgrube. Die Prüfung der historischen Glaubwürdigkeit der einzelnen Quellen muß ich den Kirchenhistorikern überlassen; nur beispielsweise sei darauf hingewiesen, daß die schweren Anklagen gegen den

[1]) Möhler, a. a. O. S. 240.

norwegischen und gegen den westfälischen Klerus vor der Reformation, die H. S. 501 f. citirt, durch entgegengesetzte Zeugnisse und Thatsachen in wesentlich anderem Lichte erscheinen.[1]) Im allgemeinen gilt der methodische Vorwurf, den Finke gegen Lamprecht erhebt, in weit höherem Maße von Hoensbroech: „Die subjectivsten Quellen benutzt man mit Vorliebe: scharfe Ausdrücke der Prediger wie die maßlosen Beschuldigungen der Gravamina-Litteratur."[2]) Und nicht nur das: auch die Scandalgeschichten der Humanisten à la Boccaccio finden bei Hoensbroech Verwerthung. Bemerkungen wie die folgende: „In diesen Verfehlungen des einzelnen spiegeln sich die Sitten einer ganzen Zeit" (!) (S. 498) dienen dann zum Abschluß des düstern Bildes. Selbst das relative Lob, das H. der heutigen katholischen Geistlichkeit spendet, wird durch eine schlimme Verdächtigung geschmälert. „Wie kommt es, fragt er, daß verhältnißmäßig wenig Scandale aus der katholischen Geistlichkeit und aus den katholischen Klöstern in die Oeffentlichkeit dringen? Auch hier zeigt der Ultramontanismus seine Meisterschaft. Das Vertuschungssystem ist vollendet ausgebildet, die pharisäische Rechtfertigung: nur kein Aergerniß! ist eisernes Gesetz." (S. 511.) Das wagt H. zu schreiben in einer Zeit, wo die sensationslüsterne Presse fast jede Woche eine klerikale Schauergeschichte rundträgt, die sich nachher als größtentheils erfunden herausstellt, wo förmliche litterarische Bureaux zur Aufspürung und Verbreitung solcher Scandale existiren. Hat doch der österreichische Priester-Rechtsschutzverein, wie jüngst die Zeitungen meldeten, die kirchenfeindliche Presse innerhalb kurzer Frist in 140 Fällen zur Aufnahme eines Widerrufs von Verleumdungen gegen Priester zwingen müssen. Sollen wir aus der Gegenwart überhaupt eine Nutzanwendung hinsichtlich der Vergangenheit ziehen, dann ist es jedenfalls die: Wenn heute solches möglich ist, im Zeitalter der Presse und des Telegraphen, wie viel mag dann in früheren Zeiten, wo eine kritische Feststellung und

---

[1]) Ueber die Verhältnisse in Norwegen vergl. Stimmen aus M.-Laach, Bd. 34, S. 271 ff.; über Westfalen Finke, Die kirchenpolit. u. kirchl. Verhältnisse zu Ende des Mittelalters nach der Darstellung K. Lamprecht's. Rom 1896, S. 12.

[2]) Finke a. a. O. S. 9.

Widerlegung schwieriger war, auf diesem Gebiete gelogen und übertrieben worden sein!

Damit soll die häufige und grobe Uebertretung des Cölibatgesetzes in früheren Jahrhunderten natürlich nicht in Zweifel gezogen werden — kirchliche Actenstücke selbst sprechen darüber eine zu deutliche Sprache. Aber diese traurigen Thatsachen beweisen wohl die Schwäche und Unsittlichkeit der Menschen, nicht aber den unmoralischen Charakter des Gesetzes. Sonst würde man auch die Schranken der Ehe, die so häufig mißachtet und verletzt werden, niederreißen, den Anwälten der freien Liebe Recht geben müssen. Es mag beim Anblick so vieler Aergernisse der augenblickliche Gedanke bei dem einen oder anderen aufsteigen, ob nicht das Bessere der Feind des Guten gewesen, ob nicht dem hochgespannten, aber oft verletzten Ideal eine prosaischere, aber leichter durchzuführende Mittelmäßigkeit vorzuziehen gewesen sei. Aber die tiefere Betrachtung des Christenthums zeigt in seinem ganzen Wesen den Zug zum Idealen, Heroischen, dessen Kehrseite das Tragische ist, eine Kühnheit der Auffassung, die nicht deshalb auf das Große verzichtet, weil es mißbraucht werden kann. Die ganze Welt- und Lebensanschauung des Christenthums ist nicht auf Mittelmäßigkeit angelegt; sie stellt uns vor die gewaltigsten Spannungen und Gegensätze; sie giebt uns nicht die Möglichkeit einer leicht erreichbaren, erträglichen Mitte, sie stellt uns schließlich vor die Wahl zwischen Himmel und Hölle!

„Sie wandeln in der Welt", sagt der berühmte protestantische Gelehrte Lagarde von den katholischen Priestern, „als die, welche nicht von der Welt sind; als Beichtiger und Seelsorger erleben sie den heißesten Herzschlag irdischen Lebens in nächster Nähe; sie selbst aber müssen, zum Zeichen, daß nicht zeitliches sondern ewiges Leben das ist, worauf es ankommt, der lockenden Wärme widerstehen, einsam dienen, einsam sterben."[1])

Die Erwähnung des Beichtvateramtes des Priesters giebt uns Gelegenheit, zum Schluß einige Bemerkungen über die von H. wider die Beicht erhobenen Anklagen anzuschließen. Es besteht ja unleugbar eine gewisse Beziehung zwischen dem Cölibat des katholischen Priesters und der einzigartigen Vertrauensstellung, die er als Beichtvater

[1]) Deutsche Schriften. 1891, S. 234 f.

genießt. Es ist auch wahr, daß — abgesehen von der heil. Messe — das Bußsacrament am deutlichsten die übernatürliche Bevollmächtigung und Würde des Priesters offenbart. Dennoch stellt es sich sofort als tendenziöse Ueberschwänglichkeit dar, wenn H. sagt: „Als Beichtvater hat der ultramontanisirte Priester den Gipfelpunkt seiner Uebermenschlichkeit erstiegen; im Beichtstuhl tritt er als Gott auf . . . Er ist höchster Richter; sein Urtheilsspruch ist keiner Nachprüfung, keiner bessernden Aenderung unterworfen." (S. 590 f.) Diese Stellung soll der Priester infolge der Bestimmung des 4. Lateranconcils (1215) erhalten haben. Von da an kommt „der ungeheure Einfluß zur Geltung, den der Beichtvater auf die katholische Welt ausübt, ein Einfluß, dem Könige wie Bettler, Staatsmänner wie Kaufleute, Soldaten wie Gelehrte, Handwerker wie Künstler, Mann, Frau und Kind gleichmäßig unterstehen". (S. 514.)

Die von selbst sich aufdrängenden Uebertreibungen lasse ich beiseite; aber die letzte Bemerkung reizt zu einer Parallele, aus der H. ersehen möge, daß die Hochstellung des kirchlichen Bußrichters doch etwas älter ist, als aus dem 13. Jahrhundert. Die Apostolischen Constitutionen, die in ihren spätesten Bestandtheilen dem 5. Jahrhundert angehören, reden den Bischof folgendermaßen an: „Du nimmst Gottes Stelle unter den Menschen ein und überragst alle Sterblichen: Priester, Könige, Fürsten, Väter, Söhne, Lehrer, kurz alle, die dir untergeben sind. So also nimm deinen Sitz in der Kirche ein, das Wort führend wie einer, der Gewalt hat, über die Sünder zu richten. Denn euch Bischöfen ist gesagt worden: ‚Was ihr auf Erden binden werdet, soll im Himmel gebunden sein; was ihr auf Erden lösen werdet, soll im Himmel gelöset sein.' Richte also nach deiner Vollmacht, o Bischof, wie Gott; aber nimm dich der Büßenden an, denn Gott ist ein Gott des Erbarmens." [1])

Ueberhaupt hat sich Hoensbroech den „Beweis", daß die Schlüsselgewalt der Kirche und das Bußsacrament der heiligen Schrift und dem Glauben der ältesten Kirche widerspricht, sehr leicht gemacht (S. 516). Seine Angabe, daß der Hirte des Hermas, Irenäus, Tertullian von apostolischer Schlüsselgewalt noch „nichts" wissen, ist

[1]) Constit. apost. l. II, c. 11.

ebenso haltlos, wie seine Berufung auf das Decretum Gratiani. Gewiß hat auch das Institut der Buße eine Entwicklung durchgemacht, bei der die äußeren Formen wechselten, und auch in der dogmatischen Erkenntniß und sittlichen Ausnutzung des Instituts ein Fortschritt zu constatiren ist. Werthvolle Angaben hierüber bietet das gegen altkatholische Einwände jüngst erschienene Werk „Zur Geschichte der katholischen Beichte" von Dr. P. A. Kirsch.[1]) Die katholische Theologie hat sich nie gescheut, den Thatsachen der Geschichte auch auf diesem Gebiete ins Auge zu sehen. Einer der ersten protestantischen Kenner der Bußdisciplin, Karl Müller, nennt überall mit besonderer Auszeichnung das große Werk des Oratorianers Morinus über die Buße, das schon vor 250 Jahren erschienen ist; er macht es, wie anderen modernen Autoren, so auch dem von H. gerühmten Amerikaner Lea zum Vorwurf, daß „das bisherige Hauptwerk über die Geschichte der Buße, Morinus, nur citirt wird, wenn Quellen citirt werden, daß dagegen gerade auch seine werthvollsten Erörterungen so gut wie gar nicht berücksichtigt werden".[2]) Auch sachlich kommt Müller vielfach zu ganz anderen Ergebnissen, wie die bisherige protestantische Theologie. H. fragt, wo Christus den Sünder ausschließlich an die Apostel verwiesen, wo er den unmittelbaren Weg zu Gott durch die Reue als ungangbar bezeichnet habe (S. 516). Hören wir demgegenüber das Urtheil Müller's: „Die eigentliche Triebkraft der hierarchischen Entwicklung ist gerade die urchristliche Anschauung, daß die Kirche das Haus, der Tempel Gottes sei, in dem Gott selbst sich fortwährend durch seinen Geist bezeuge . . . Gebrochen hat man mit jenen urchristlichen Anschauungen niemals. Immer wieder erscheint in oder hinter dem Priester, in oder hinter der Kirche Gott selbst . . . Auch die Geschichte der Beicht ist demnach (von Lea) nicht richtig gezeichnet. Schon das ist nicht richtig, daß die Beichte ursprünglich nur Bekenntniß an Gott gewesen sei. Was von der ganzen Buße gilt, gilt auch von diesem Stücke: Gott und die Gemeinde fallen nicht auseinander . . . Es hat thatsächlich nie eine kirchliche Buße ohne Beichte gegeben."[3])

[1]) Würzburg 1902.
[2]) Theol. Litt. Z. 1897, Sp. 464.
[3]) A. a. O.

Auch die gewaltige Umwälzung der ganzen Bußpraxis und Sittenlehre, die H. von dem Gebote der Jahresbeicht datirt, existirt nur in seiner Phantasie. Schon vor dem vierten Lateranconcil war es feststehende Pflicht, alle schweren Sünden zu beichten. Weiter geht sachlich auch nicht die Vorschrift des Concils; streng genommen gilt die Pflicht der Beichte nach wie vor nur für diejenigen, die Todsünden begangen haben. Aber auch die zeitliche Fixirung („einmal im Jahre"), die dem leichtfertigen und sittenverderblichen Aufschub der Bekehrung wehren sollte, war nichts anderes als eine officielle Einschärfung dessen, was seit Jahrhunderten durch Gebrauch und Sitte, häufig auch durch locale Gesetze, in der Praxis der Kirche zu Recht bestand. Vielfach war im früheren Mittelalter eine dreimalige Beicht im Jahre vorgeschrieben. Auf Grund reichen Quellenmaterials und unter Berufung auf protestantische Theologen, wie Hauck und Caspari, kommt Kirsch in unserer Frage zu dem Resultate: „Jede einzelne Bestimmung, wie sie sich im Decrete des vierten Lateranconcils findet, stand schon Jahrhunderte im Principe fest, ehe Innocenz III. sie alle zu einem Kirchengebote verband." [1])

Was H. über die Lehre von der Reue und ihre Entwicklung (contritio, attritio) sagt, ist nicht minder rückständig und in wichtigen Punkten falsch; jeder, der die Litteratur der letzten Jahrzehnte über den Punkt verfolgt hat, wird das bestätigen. Zur Kennzeichnung der Objectivität des Verfassers sei nur darauf hingewiesen, daß er den für die unvollkommene Reue gebräuchlichen Ausdruck „simpliciter servilis" mit „einfachhin sklavisch" übersetzt (S. 543).

Schlimmer als die historische Unmöglichkeit ist jedoch, wie H. meint, die sittliche Gegensätzlichkeit der Beicht zum Christenthum (S. 592). Dieselbe findet er in den Grundsätzen der Moral über die Aufzählung der Sünden nach Gattung, Art und Zahl und über die entsprechende Fragepflicht des Beichtvaters; dieselben müßten nothwendig Beichtkind und Beichtvater „in den Unrath und Schlamm hineinführen, den wir aus ultramontanen Quellen strömen sehen". Dieser „Unrath und Schlamm in seinem Vorkommen bei der Beziehung zwischen Seelenhirte und Seele" habe offenbar nichts Christliches an sich (S. 592 f.).

[1]) S. 184.

— Wenn es wahr ist, daß es „nie eine kirchliche Buße ohne Beichte gegeben hat", die Buße aber den Zweck hat, die Unreinheit der Sünde von der Seele abzuwaschen, so ist es doch nicht verwunderlich, daß in der Beicht auch solche Sünden vorkommen, die man in besonderem Sinne als unrein und schändlich bezeichnet. Das Unreine liegt in der sündhaften That, nicht im reumüthigen Bekenntnisse. Als Paulus von seiner Binde- und Lösegewalt in Korinth Gebrauch machte, handelte es sich auch um „Unrath und Schlamm", um das Verbrechen des Blutschänders. Was uns Irenäus über das Bekenntniß der von Gnostikern verführten Frauen mittheilt, was die alten Bußkanones im Anschluß an die Lasterkataloge des hl. Paulus über die öffentliche Kirchenbuße bestimmen, zeigt deutlich, daß der strenge und heilige Sinn der ersten christlichen Jahrhunderte in der Forderung eines Bekenntnisses unlauterer Sünden zum Zwecke der Reinigung und Sühne nichts Anstößiges gefunden hat. H. sucht nun den Schein zu erwecken, als ob die heutige Lehre und Praxis durch übertriebenes Eingehen auf Einzelheiten der Sünde jenen Vorwurf verdiene. Er wagt infolge dessen die Behauptung, die Beicht könne thatsächlich nur dann Segen bringen, wenn sie entgegen den amtlichen Vorschriften der Kirche verwaltet werde. H. hütet sich wohl, auf diese amtlichen Vorschriften, auf die herrlichen Anweisungen des Rituale Romanum auch nur mit einem Worte einzugehen. Hören wir, welchen Eindruck dieselben auf einen protestantischen Theologen machen. Der bedeutende Kenner der Katechese, von Zezschwitz giebt der katholischen Beichtpraxis, obschon er ihre „Lehrvoraussetzungen" nicht anerkennt, das Zeugniß, daß in ihr „der Sinn für die praktische, auf das sittliche Leben des Volkes eingehende Erziehung, in manchen leuchtenden Beispielen auch die alte Liebe und der heilige Eifer, Seelen, vor allem die Seelen der Kleinen zu Christo zu führen", zu finden sei. „Wer das Pastorale Romanum noch nicht kennt (es ist wohl das Rituale Romanum gemeint), der lese die Ermahnung bei und zu der hl. Beichte in demselben und gebe Zeugniß, ob nicht trotz der irrigen Lehrvoraussetzungen lautrer Ernst seelsorglicher Hirtentreue aus ihr redet."[1])

[1]) v. Zezschwitz, System der christlich-kirchl. Katechetik. I. Leipzig 1863, S. 520 ff.

Auch die Moralisten verlangen für die Verwaltung des Richteramtes diesen lauteren Ernst, diese seelsorgliche Weisheit. Nach Hoensbroech's Darstellung wäre es freilich anders. Wie er dem hl. Thomas ein Büchlein über „Beichtpraxis" zuschreibt, das Thomas gar nicht geschrieben hat (S. 318 f.), so giebt er auch von den Aeußerungen heutiger Moralisten ein ganz falsches Bild. Er sagt, die Moraltheologen hätten sogenannte „Beichtspiegel" über die verschiedenen Arten von Sünden verfaßt; diese Beichtspiegel seien in die verbreitetsten Volksgebetbücher aufgenommen (S. 522). Er citirt dann Fragen über Unzuchtssünden nach dem „Beichtspiegel des Jesuiten Lehmkuhl"; sagt aber nicht, daß diese Sammlung von Fragen keineswegs ein Beichtspiegel für Volksgebetbücher ist, sondern eine Zusammenstellung für den Beichtvater, und nicht einmal für gewöhnliche Beichten, sondern für Generalbeichten. Hätte er die allgemeinen Ausführungen Lehmkuhl's über das Fragerecht des Beichtvaters wiedergegeben, so würde jeder Leser sehen, daß ein Mißbrauch jenes „Beichtspiegels" nach Lehmkuhl's Intention völlig ausgeschlossen ist. Lehmkuhl bemerkt, nur bei anscheinender Nachlässigkeit oder Unfähigkeit des Pönitenten habe der Priester die Pflicht, Fragen zu stellen; er müsse dabei auch auf die subjective Unkenntniß Rücksicht nehmen, die manche schlichte Beichtkinder von der genauen Angabe der Art und Umstände der Sünde entschuldige. Wenn Fragen nöthig würden, so müßten sie geschehen 1. mit Maß, nur auf das Wahrscheinliche, nicht auf alles Mögliche sich erstrecken; 2. mit Vorsicht, damit nicht die Beichte ein Anlaß zum Aergerniß und zur Gefährdung der jugendlichen Unbefangenheit werde; 3. mit Würde und Zurückhaltung; letzteres vor allem in Dingen, die das geschlechtliche und eheliche Leben betreffen. [1])

Uebrigens widerspricht sich H. auch bei diesem Punkte in ganz eclatanter Weise. Als Grund, weshalb die meisten

[1]) Lehmkuhl, theol. moral. II, n. 419 ss. — v. Zezschwitz spricht sich a. a. O. rühmend über die „besseren Handbücher der Moral" aus, wie er denn auch die mittelalterliche Bußerziehung der Kirche mit wohlthuender Gerechtigkeit bespricht. Was er über das Talent der Jesuiten, die Jugend sittlich zu erziehen, sagt, läßt sich noch erweitern im Hinblick auf die Cölibatsfrage; gerade der Jesuitenorden mit seiner verschrieenen Moral hat es wiederholt verstanden, einen entarteten Klerus gründlich und oft überraschend schnell zu reformiren.

Moralwerke lateinisch geschrieben seien, führt er an, das Volk solle nicht ahnen, in welche Scheußlichkeiten seine Söhne systematisch eingeweiht würden, weil es sich sonst mit Abscheu von der Geistlichkeit abwenden würde. Und wenige Zeilen weiter sagt er, diese „Obscönitäten" fänden durch Fragen und Erläuterungen des Beichtvaters ihren Weg in die Herzen der zahllosen Millionen, die den Beichtstuhl aufsuchen (S. 597). Wäre diese letztere Behauptung richtig, würden dann nicht diese Millionen *doch* „Kenntniß erlangen von jenen Scheußlichkeiten", also nach H. sich mit Abscheu von der Geistlichkeit abwenden?

Es ist eine merkwürdige Selbstüberhebung, wenn H. glaubt, Tausende von Menschen seien ihm dankbar, weil *er früher entgegen* den ultramontanen Vorschriften und *darum* segenbringend Beicht gehört habe. Wer die Pastoralklugheit des Jesuiten Hoensbroech nach seinen späteren Kundgebungen bemißt, wird sich über dieses Selbstlob eigene Gedanken machen und geneigt sein, der Kirche und ihrem Klerus größeres Vertrauen zu schenken. Wenn ausnahmsweise, besonders von jüngeren Geistlichen durch Ungeschick, Aengstlichkeit, Mangel an Menschenkenntniß überflüssige und taktlose Fragen gestellt werden, so geschieht das im ausdrücklichen Widerspruch zu der „ultramontanen Vorschrift", „ne curiosis aut inutilibus interrogationibus quemquam detineat" (Rit. Rom.). Daß aber eine allgemeine Beicht ohne Angabe der Wesensunterschiede der Sünden weder dem Zweck der Sühne und Verdemüthigung noch dem Zweck der Heilung und Vorbeugung genügt, ist eine Erfahrung, für die auch protestantische Theologen Zeugniß ablegen. [1])

Höchst komisch ist es endlich, wenn H. rühmende Zeug-

[1]) Das Kapitel über die Sollicitation (H. S. 551 ff.) bildet einen der zahlreichen kanonistischen Theile der Moralbücher. *Moralisch* bedürfte dasselbe keiner längeren Ausführung; die Strenge, mit der die katholische Moral alle Unkeuschheit verbietet, verdoppelt und verdreifacht sich hier mit Rücksicht auf das Amt und die Umstände. Aber *juristisch* bedürfen die betreffenden Strafgesetze der Kirche, die nicht bloß den Schuldigen in schärfster Weise treffen, sondern auch Unschuldigen schwere Pflichten auflegen, einer Erklärung. Daß dabei die stricte, nicht die weite Auslegung Platz greift, folgt aus den Grundsätzen aller Strafrechte; daraus auf eine nachsichtige moralische Beurtheilung zu schließen, verbietet sich für den billig Denkenden von selbst.

nisse von Nichtkatholiken für die Beicht auf eine Art von Beicht bezieht, die nur eine private Ausschüttung des Herzens, darum auch „außerhalb des Christenthums" möglich sei. Speciell meint er, daß Leibniz in einer häufig citirten Stelle seines „theologischen Systems" gewiß nur diese Beicht, nicht die ultramontane Beicht im Auge habe. Da H. die Stelle, wie wir annehmen wollen, nicht nachgesehen hat, möge sie als wirklich erbaulicher Schluß unserer Ausführungen im Zusammenhange folgen — ich bemerke dabei, daß Leibniz sogar in der Attritionslehre sich der tridentinischen, also „ultramontanen" Anschauung anschließt.

„Es ist in der That eine große Wohlthat Gottes, daß er seiner Kirche die Gewalt gegeben hat, Sünden nachzulassen und zu behalten, eine Gewalt, welche die Kirche durch die Priester ausübt, deren Amt daher ohne große Sünde nicht verachtet werden darf . . . Da Gott die Priester als Aerzte der Seelen eingesetzt hat, so wollte er, daß ihnen die Uebel des Kranken entdeckt und das Gewissen entschleiert werde; daher soll der bußfertige Theodosius ganz richtig zu Ambrosius gesagt haben: An dir ist es, die Arzneien anzugeben und zu mischen, an mir aber, sie einzunehmen. . . . Diese ganze Einrichtung aber ist unleugbar der göttlichen Weisheit würdig und wenn irgend etwas ein treffliches und lobenswürdiges Stück des Christenthums, wie selbst Chinesen und Japanesen bewundernd anerkennen. Denn die Nothwendigkeit zu beichten schreckt viele von der Sünde ab, besonders solche, die noch nicht verhärtet sind, und gewährt den Gefallenen großen Trost, so daß ich glaube, ein frommer, würdiger und kluger Beichtvater ist ein großes Werkzeug Gottes zum Heile der Seelen. Sein Rath nützt zur Regelung der Neigungen, zur Wahrnehmung der Fehler, zur Vermeidung der Gelegenheiten zur Sünde, zur Wiedererstattung des Entwendeten, zum Ersatz des Schadens, zur Lösung von Zweifeln, zur Aufrichtung des niedergebeugten Geistes, zur Tilgung oder Linderung aller Seelenübel. Und wenn man auf Erden kaum etwas Besseres findet als einen treuen Freund, wie werthvoll ist es dann, daß er durch die unverletzliche Heiligkeit eines Sacramentes zur Verschwiegenheit und Hülfeleistung verpflichtet wird! Obgleich aber früher, wo der Eifer der Frömmigkeit glühender war, die öffentliche Beicht

und Buße unter den Christen üblich war, so gefiel es doch Gott aus Nachsicht gegen unsere Schwäche, durch die Kirche den Gläubigen kundzugeben, daß auch die geheime Beicht bei dem Priester genügt, unter Auflegung des Beichtsiegels, das der Menschenfurcht vorbeugen sollte. Darum ist aber die Beicht, wie sie die Kirche vorgeschrieben hat, nicht weniger göttlichen Rechtes, wenn auch in der Art und Weise derselben offenbar zu verschiedenen Zeiten Aenderungen vorgenommen wurden."[1])

Nachschrift. Die Auszüge und Angaben, welche v. H. über kirchliche Eheprocesse giebt (S. 388 ff., 594 ff.), kann ich erst an dieser Stelle speciell berücksichtigen, da mir die betreffenden römischen Zeitschriften nicht sofort zugänglich waren. Es handelt sich um die Analecta iuris pontificii und die 1893 an ihre Stelle getretenen Analecta ecclesiastica. Die Wiedergabe der römischen Entscheidungen und Gutachten in Ehesachen hatte in diesem lateinisch geschriebenen und vorzugsweise für Behörden und Kanonisten bestimmten Organe ein wissenschaftliches Interesse. H. entrüstet sich über die darin liegende Indiscretion und „Schamlosigkeit", übersetzt aber eine Reihe solcher Actenstücke ins Deutsche, unterläßt es auch nicht, wo ausnahmsweise die vollen Namen stehen geblieben sind, dieselben weiter zu verbreiten. Uebrigens ist auch von katholischer Seite mit Recht der Wunsch geäußert worden, es möchten derartige eingehende Veröffentlichungen unterbleiben (Köln. Volksztg. Litt. Beil. Nr. 27, S. 204). Dieser Wunsch ist bereits erfüllt; die Durchsicht der letzten Jahrgänge der Analecta zeigt, daß seit zwei Jahren die betreffenden Acten mit der Notiz „sub secreto" von der Veröffentlichung ausgeschlossen sind (vgl. z. B. 1901, p. 56. 239; 1902, p. 111).

Was die Sache selbst angeht, so ist es natürlich eine Unwahrheit, daß „die römischen Eheprocesse sich ausschließlich mit der physisch-geschlechtlichen Seite der Ehe beschäftigen" (S. 594) — ich erinnere z. B. an das Ehehinderniß der Furcht, der Clandestinität u. s. w. Selbstverständlich ist bei gewissen Ehehindernissen, z. B. bei dem der Impotenz, diese Seite nicht zu umgehen. Würde die Kirche dieser Naturgrundlage der Ehe keine Bedeutung beilegen, so würde man sie ohne Zweifel einer Verkennung des Wesens der Ehe beschuldigen. Auch Luther hat, und zwar in einer öffentlichen Predigt, dieses Ehehinderniß behandelt (W. W. Ausg. v. Walch X, 710); da seine allzu formlosen Anweisungen für eine kirchliche Ordnung nicht genügten, ist das protestantische Kirchenrecht thatsächlich zu „ganz ähnlichen" Vorschriften gekommen, wie das katholische (vgl. Richter, Lehrb. des Kirchenrechts, 8. Aufl., S. 1082; Friedberg, 4. Aufl., S. 380). Auch die ältere protestantische Litteratur über den Punkt geht zum Theil sehr ins Detail ein. Diejenige Bestimmung, die H. als geradezu unerhört anzusehen scheint (das experimentum cohabitationis triennalis) — er muß zugeben, daß sie im katholischen Proceßverfahren heute nicht mehr durchgeführt wird (S. 596 Anm.) — bestand bis zum 1. Januar 1900 auch in deutschen Landesrechten, so z. B. im Königreich Sachsen! (Friedberg S. 381, Anm. 23.)

[1]) Leibniz, System der Theologie; herausg. Mainz 1820 (2. Aufl.) S. 262 ff.

nisse von Nichtkatholiken für die Beicht auf eine Art von Beicht bezieht, die nur eine private Ausschüttung des Herzens, darum auch „außerhalb des Christenthums" möglich sei. Speciell meint er, daß Leibniz in einer häufig citirten Stelle seines „theologischen Systems" gewiß nur diese Beicht, nicht die ultramontane Beicht im Auge habe. Da H. die Stelle, wie wir annehmen wollen, nicht nachgesehen hat, möge sie als wirklich erbaulicher Schluß unserer Ausführungen im Zusammenhange folgen — ich bemerke dabei, daß Leibniz sogar in der Attritionslehre sich der tridentinischen, also „ultramontanen" Anschauung anschließt.

„Es ist in der That eine große Wohlthat Gottes, daß er seiner Kirche die Gewalt gegeben hat, Sünden nachzulassen und zu behalten, eine Gewalt, welche die Kirche durch die Priester ausübt, deren Amt daher ohne große Sünde nicht verachtet werden darf . . . Da Gott die Priester als Aerzte der Seelen eingesetzt hat, so wollte er, daß ihnen die Uebel des Kranken entdeckt und das Gewissen entschleiert werde; daher soll der bußfertige Theodosius ganz richtig zu Ambrosius gesagt haben: An dir ist es, die Arzneien anzugeben und zu mischen, an mir aber, sie einzunehmen. . . . Diese ganze Einrichtung aber ist unleugbar der göttlichen Weisheit würdig und wenn irgend etwas ein treffliches und lobenswürdiges Stück des Christenthums, wie selbst Chinesen und Japanesen bewundernd anerkennen. Denn die Nothwendigkeit zu beichten schreckt viele von der Sünde ab, besonders solche, die noch nicht verhärtet sind, und gewährt den Gefallenen großen Trost, so daß ich glaube, ein frommer, würdiger und kluger Beichtvater ist ein großes Werkzeug Gottes zum Heile der Seelen. Sein Rath nützt zur Regelung der Neigungen, zur Wahrnehmung der Fehler, zur Vermeidung der Gelegenheiten zur Sünde, zur Wiedererstattung des Entwendeten, zum Ersatz des Schadens, zur Lösung von Zweifeln, zur Aufrichtung des niedergebeugten Geistes, zur Tilgung oder Linderung aller Seelenübel. Und wenn man auf Erden kaum etwas Besseres findet als einen treuen Freund, wie werthvoll ist es dann, daß er durch die unverletzliche Heiligkeit eines Sacramentes zur Verschwiegenheit und Hülfeleistung verpflichtet wird! Obgleich aber früher, wo der Eifer der Frömmigkeit glühender war, die öffentliche Beicht

und Buße unter den Christen üblich war, so gefiel es doch Gott aus Nachsicht gegen unsere Schwäche, durch die Kirche den Gläubigen kundzugeben, daß auch die geheime Beicht bei dem Priester genügt, unter Auflegung des Beichtsiegels, das der Menschenfurcht vorbeugen sollte. Darum ist aber die Beicht, wie sie die Kirche vorgeschrieben hat, nicht weniger göttlichen Rechtes, wenn auch in der Art und Weise derselben offenbar zu verschiedenen Zeiten Aenderungen vorgenommen wurden.“ [1])

Nachschrift. Die Auszüge und Angaben, welche v. H. über kirchliche Eheprocesse giebt (S. 388 ff., 594 ff.), kann ich erst an dieser Stelle speciell berücksichtigen, da mir die betreffenden römischen Zeitschriften nicht sofort zugänglich waren. Es handelt sich um die Analecta iuris pontificii und die 1893 an ihre Stelle getretenen Analecta ecclesiastica. Die Wiedergabe der römischen Entscheidungen und Gutachten in Ehesachen hatte in diesem lateinisch geschriebenen und vorzugsweise für Behörden und Kanonisten bestimmten Organe ein wissenschaftliches Interesse. H. entrüstet sich über die darin liegende Indiscretion und „Schamlosigkeit“, übersetzt aber eine Reihe solcher Actenstücke ins Deutsche, unterläßt es auch nicht, wo ausnahmsweise die vollen Namen stehen geblieben sind, dieselben weiter zu verbreiten. Uebrigens ist auch von katholischer Seite mit Recht der Wunsch geäußert worden, es möchten derartige eingehende Veröffentlichungen unterbleiben (Köln. Volksztg. Litt. Beil. Nr. 27, S. 204). Dieser Wunsch ist bereits erfüllt; die Durchsicht der letzten Jahrgänge der Analecta zeigt, daß seit zwei Jahren die betreffenden Acten mit der Notiz „sub secreto“ von der Veröffentlichung ausgeschlossen sind (vgl. z. B. 1901, p. 56. 239; 1902, p. 111).

Was die Sache selbst angeht, so ist es natürlich eine Unwahrheit, daß „die römischen Eheprocesse sich ausschließlich mit der physisch-geschlechtlichen Seite der Ehe beschäftigen“ (S. 594) — ich erinnere z. B. an das Ehehinderniß der Furcht, der Clandestinität u. s. w. Selbstverständlich ist bei gewissen Ehehindernissen, z. B. bei dem der Impotenz, diese Seite nicht zu umgehen. Würde die Kirche dieser Naturgrundlage der Ehe keine Bedeutung beilegen, so würde man sie ohne Zweifel einer Verkennung des Wesens der Ehe beschuldigen. Auch Luther hat, und zwar in einer öffentlichen Predigt, dieses Ehehinderniß behandelt (W. W. Ausg. v. Walch X, 710); da seine allzu formlosen Anweisungen für eine kirchliche Ordnung nicht genügten, ist das protestantische Kirchenrecht thatsächlich zu „ganz ähnlichen“ Vorschriften gekommen, wie das katholische (vgl. Richter, Lehrb. des Kirchenrechts, 8. Aufl., S. 1082; Friedberg, 4. Aufl., S. 380). Auch die ältere protestantische Litteratur über den Punkt geht zum Theil sehr ins Detail ein. Diejenige Bestimmung, die H. als geradezu unerhört anzusehen scheint (das experimentum cohabitationis triennalis) — er muß zugeben, daß sie im katholischen Proceßverfahren heute nicht mehr durchgeführt wird (S. 596 Anm.) — bestand bis zum 1. Januar 1900 auch in deutschen Landesrechten, so z. B. im Königreich Sachsen! (Friedberg S. 381, Anm. 23.)

[1]) Leibniz, System der Theologie; herausg. Mainz 1820 (2. Aufl.) S. 262 ff.

Inhalt.

Seite

Vorbemerkung 3

I. Die „Allseitigkeit“ und „Gründlichkeit“ der Methode von Hoensbroech's im allgemeinen 5

II. Die „Verantwortlichkeit“ des Papstthums und der Kirche für die „ultramontane Moral“ 16

III. Casuistik und Probabilismus 29

IV. Die Laxheit der „ultramontanen Moral“, insbesondere hinsichtlich der Wahrheitspflicht 43

V. Die sexuelle Frage in der Ethik. Die „Frauenverachtung“ der katholischen Theologie 57

VI. Cölibat und Beichtstuhl. 72

Verlag der Germania, A.-G. für Verlag und Druckerei
Berlin C., Stralauer Straße 25.

In unserem Verlage sind erschienen:

Christ oder Antichrist? Beiträge zur Abwehr gegen Angriffe auf die religiöse Wahrheit. Von **Gottlieb (Pater Tilmann Pesch, S. J.).**

Sammelwerk in 3 Bänden, von denen der 3. Band 4 Theile hat.
Das ganze Werk Mk. 16,50; gebunden Mk. 21.—.
Jeder Band und Theil des Gesamtwerkes bildet für sich eine selbständige Schrift und ist einzeln käuflich.

Band I. Briefe aus Hamburg. Ein Wort zur Vertheidigung der Kirche gegen die Angriffe von sieben Leugnern der Gottheit Christi. Fünfte vermehrte und zeitgemäß ergänzte Auflage. 1894. IV, 900 u. XII. Seiten. Mk. 6.—, gebunden Mk. 7.50.

Band II. Der Krach von Wittenberg. Blicke auf die religiösen Wirren der Gegenwart. Beiträge zur Abwehr gegen Angriffe auf die religiöse Wahrheit. Zweite Ausgabe. 1894. 686 Seiten. Mk. 4.50; gebunden Mk. 6.—.

Band III. Wittenberg und Rom. Beiträge zur Abwehr gegen Angriffe auf die religiöse Wahrheit. 4 Theile in einem Bande. Mk. 6.—; gebunden Mk. 7.50.

Inhalt:

I. Theil: **Die sociale Befähigung der Kirche.** Von H. Pesch S. J. Zweite Auflage. 1890. 640 u. XVI S. Mk. 4; geb. Mk. 5.50.

II. Theil: **Ueber Bibelkenntniß und Bibellesen in älterer und neuerer Zeit.** Von H. von Noit. 1896. XII u. 136 Seiten. Mk. 1.50.

III. Theil: **Der Protestantismus in der Gegenwart.** Von Dr. Krogh Tonning. Zweite Auflage. 1901. 80 Seiten. Mk. 1.—.

IV. Theil: **Drei offene Wunden des heutigen Protestantismus.** Von U. Lütke. 1897. VIII u. 132 Seiten. Mk. 1.50.

Professor Dr. Gruber schrieb über das Werk in der Theol. Prakt. Quartalsschrift u. a.: „... So sind bei aller Wissenschaftlichkeit viele Ausführungen wahrhaft ergreifend, z. B. über den Heiland, die Marienverehrung, das katholische Lebensideal ꝛc. Referent möchte das durch und durch gründliche außerordentlich inhaltsreiche Werk sowohl nach Wahrheit strebenden, gebildeten Laien, **wie insbesondere jenen Priestern dringend empfehlen,** welche häufiger in die Lage kommen, sogenannten „Aufgeklärten", sei es auf ernstgemeinte Anfragen, sei es auf frivole Angriffe, Rede und Antwort geben zu sollen."

Die Kathol. Kirchenzeitung in Salzburg schreibt u. a.: „... Das Werk ist wahrhaft ein reichhaltiges Arsenal für apologetische Zwecke und jedem zu empfehlen, dem die Wahrheit lieb und theuer ist. Man findet hier ein gediegenes und interessantes Material in präciser, klarer und lebendiger Darstellung. In Stil und Sprache meisterhaft, reich an gesundem Witz und Humor, beißend, aber maßvoll im Sarkasmus und im stetigen, geistigen Rapport mit dem Leser gestaltet Gottlieb den an sich ernsten Stoff zu einer angenehmen, ich möchte sagen, pikanten Lectüre."

Germania, Act.-Ges., Berlin C., Stralauerstr. 25.